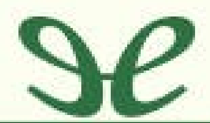
F.W.J. Schelling

Sistema del idealismo trascendental



Edición de J. Rivera de Rosales
y V. López Domínguez



Publicado en 1800, el *Sistema del idealismo trascendental* se centra, en lo que Schelling considera la «verdadera» filosofía de Fichte: la construcción completa del Yo, de la subjetividad, de la autoconciencia. Es entonces cuando ambos filósofos comprenden definitivamente que están pensando en parámetros diferentes y se produce la ruptura.

Friedrich Schelling

Sistema del idealismo trascendental

Título original: System des transzendenten Idealismus
Friedrich Schelling, 1800
Traducción: Jacinto Rivera de Rosales & Virginia López Domínguez
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Ak. *Amsg*· — *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlien Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Edición de las obras de Kant publicadas por la Academia de Ciencias de Berlín. Berlín, Walter de Gruyter.

GA — *Johann Gottlieb Fichtes Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart/Bad-Cannstatt, Friedrich Verlag, 1964.

Fuhrmans — *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Briefe und Dokumente*, *Hg. H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1962.*

HKA — *Novalis Schriften*, Hg. Paul Kluckhon und Richard Samuel, Stuttgart, W. Kolhammer Verlag/Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960-1975.

Plitt — *Aus Schellings Leben in Briefen*, herausgegeben von Gustav L. Plitt, Leipzig, Hirsel, 1869-1870.

Sch — *Fichtes Briefwechsel*, herausgegeben von H. Schulz, Leipzig, Meiner, 1925.

Sistema — *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling. La paginación que se ofrece siempre en las citas corresponde a la de la edición de Manfred Schröter que ofrecemos al margen del texto.

SW — Se refiere según el contexto a:

Schelling Werke, Münchner Jubiläumsdruck, edición de Manfred Schröter de las obras de Schelling.

Johann Gottlieb Fichtes Werke, herausgegeben von Inmanuel H. Fichte, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1971 (reproducción de las ediciones de 1834/1835 y 1845/1846).

GP — *G. W. Leibniz. Die philosophische Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, G. Olms, 1960-1961 (1.ª edición, Berlín, 1875-1890).

INTRODUCCIÓN

De Proteo el egipcio no te asombres
Tú que eres uno y muchos hombres.
(J. L. BORGES, *La rosa profunda*)

El primer contacto con una obra de Schelling suele provocar un estado de desconcierto. Al sumirnos en su lectura nos descubrimos partícipes de una empresa reductible a dos pasos iniciales: primero, el deslumbramiento ante la claridad de la exposición, la seducción estética frente a la brillantez de su estilo, a medio camino entre lo científico y lo poético; luego, apenas se avanza y se intenta penetrar en el contenido, el descubrimiento de que la sencillez casi pedagógica y la diafanidad sólo se hallan en la superficie. Aquí es donde comienza un segundo nivel de lectura: el de las genialidades junto a las ideas oscuras, las grandes intuiciones filosóficas y las escabrosas reflexiones sobre la naturaleza, demasiado cercanas a la magia.

Esta contradicción que experimenta el lector es un reflejo de la propia personalidad de Schelling y su destino: niño prodigio de la filosofía, su larga carrera le hizo vivir un pronto esplendor intelectual y un prolongado período de silencio, polémicas y fracasos. No sólo fue un genio filosófico sino un verdadero talento artístico, dueño de una gran sensibilidad que podía excitarse hasta el punto de hacer de él un hombre en exceso susceptible, irritable, vanidoso y hasta hipocondríaco.[1] Capaz del mayor apasionamiento, vivía con intensidad sus ideas al riesgo de no respetar las ajenas, motivo que lo llevó a continuos debates y rupturas: con Fichte, a quien podríamos considerar como su maestro, con sus amigos (Hegel y los románticos),[2] sus colegas (Paulus, Jacobi) y sus discípulos. Y sin embargo, a pesar de este aspecto débil y descontrolado de su personalidad, Schelling fascinaba a los alumnos desde su cátedra y, pese a su juventud, asombraba a sus amigos por su decisión y su fuerza interior.

Un testimonio de esta faceta es, sin duda, la descripción de Henrick Steffens que corresponde a la primera lección que el filósofo dictó en Jena:

> Tenía en su apariencia un aire de firme determinación, incluso de desafío; de pómulos anchos, las sienes muy separadas, la frente era alta, el dibujo de su cara enérgico, la nariz ligeramente respingada, en los grandes ojos claros residía el poder de un espíritu dominador. Cuando comenzó a hablar pareció titubear sólo un instante…[3]

En el círculo romántico era conocido como el «altivo Schelling», el «rudo Schelling», y estas cualidades fueron precisamente las que interesaron a su mujer Caroline desde un primer momento:

> Desde ahora Schelling va a amurallarse, como él dice, pero seguramente no lo hará. Es ante todo un hombre que rompe murallas. Créame, amigo mío, es como hombre más interesante de lo que Ud. afirma, una verdadera naturaleza primitiva y, desde el punto de vista del reino mineral, de granito auténtico.[4]

La idea de Caroline era la de pulir esta roca en bruto. Su comparación con el granito se hizo célebre hasta convertirse en un lugar común en las biografías del autor.

A esta visión demasiado escueta de la compleja personalidad de Schelling, habría que añadir indudablemente la enorme capacidad para asimilar nuevos conocimientos y el permanente interés por mantenerse al día en lo que a su entorno cultural se refiere. El resultado de ello fue una obra polifacética y versátil, llena de sugerencias, que nos obliga, para poder comprenderla mejor, a hacer un recorrido, aunque sea breve, a lo largo de su vida, el ambiente intelectual que lo rodeó y la evolución de su propio pensamiento.

A este respecto, uno de los problemas que más han preocupado a los estudiosos de la obra de Schelling es el de la coherencia y unidad de su trayectoria, pues en su larga vida intelectual no sólo se interesó por multitud de temáticas, sino que las abordó desde perspectivas diferentes. Por su mutabilidad, Schelling ha sido considerado como un pensador brillante, pero invertebrado e inconsistente, permeable a las influencias y fluctuante frente a las polémicas de su época.[5] Las afirmaciones que él mismo hizo en su madurez para explicar cuál era el hilo conductor que ligaba sus «distintas filosofías» han sido rechazadas como intentos de autojustificación, como meros ecos de su vanidad.

En estas circunstancias se fue fortaleciendo cada vez más la imagen del Schelling proteico, del dios multiforme y huidizo, lanzada por Goethe en la segunda parte del *Fausto*, aunque con un sentido distinto del que adquirió más tarde. Quizás, en descargo del filósofo, sea oportuno recordar, tal como lo hizo Hegel,[6] que su trayectoria comenzó muy pronto y su maduración se fue realizando bajo la luz pública. Si ya es absurdo creer en la existencia de una única obra totalmente libre de vaguedades y contradicciones, mucho más sería pretender la unidad monolítica de una producción extendida a lo largo de cincuenta años.

En relación a este tema existe una amplia gama de posturas: desde la afirmación de una pluralidad absoluta que hace de la obra de Schelling algo circunstancial y carente de sustancia hasta las posiciones unitaristas, pasando por las intermedias, que ven en su evolución «una filosofía en devenir» en la cual cada etapa es el punto de partida para desarrollos ulteriores.[7]

Nosotros sólo nos ocuparemos aquí de hacer una presentación de las ideas fundamentales que ocuparon a Schelling durante el inicio de su carrera filosófica a fin de situar mejor el *Sistema del idealismo trascendental*. Volveremos sobre el tema de la unidad de su filosofía tangencialmente al analizar la obra.

Nota biográfica y contexto histórico-cultural hasta 1800

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació el 27 de enero de 1775 en una pequeña ciudad cercana a Stuttgart, Leonberg, conocida por su larga tradición liberal. En efecto, doscientos años después de su fundación, se constituyó en la villa el primer parlamento de la región (16 de noviembre de 1457), y su labor legislativa alcanzó tal importancia que sentó las bases jurídicas para la creación de la Carta Magna de Wirtemberg:[8] la Constitución de Tubinga de 1514, una de las más progresistas de su época, que representa el primer paso en la lucha de emancipación contra los poderes feudales en Alemania.

En el seno de esta conciencia ciudadana creció el joven Schelling, quien fue educado dentro de un ambiente imbuido de pietismo, no sólo por vía de su padre, por entonces diácono de la iglesia protestante de la ciudad y conocido teólogo y orientalista, sino también a través de su madre, quien procedía de una familia de intelectuales formados en la antigua tradición teológica pietista de Wirtemberg, tradición que cristalizó en figuras tan relevantes como Christoph Friedrich Oetinger (1702-1782), Johann Albert Bengel (1687-1752), Christoph Matthäus Pfaff (1686-1760) o Philip Matthaus Hahn (1739-1790), a quien Schelling dedicó una elegía con motivo de su muerte cuando contaba quince años.

Su primera educación fue completada en la escuela conventual de Bebenhausen. Una vez terminados estos estudios, en el otoño de 1790, se matriculó en el Seminario de Tubinga, donde fue aceptado a pesar de su juventud (dos años menor que el resto de los alumnos) por su sorprendente capacidad intelectual. Como es bien sabido, en el Seminario inició su amistad con Hölderlin y Hegel.

Su interés se dirigió primero hacia la exégesis bíblica y el aprendizaje de lenguas antiguas (griego, latín, hebreo y lenguas orientales), más tarde (1794-95) surge su pasión por la filosofía.

Lo más destacable de su vida en estos años de Seminario, aparte de su precocidad, sus constantes éxitos académicos, su productividad y avidez por conocer e informarse de los últimos acontecimientos culturales, es su espíritu revolucionario, que compartía también con sus dos compañeros. Este entusiasmo revolucionario debe ser considerado de un modo global, no puramente político, ya que nunca se plasmó en una militancia efectiva. Era más bien el deseo de transformar el mundo desde su raíz[9] y la conciencia de saberse integrante de una generación que estaba destinada a ello. Por esta razón, el revolucionarismo del joven Schelling se manifiesta bajo tres aspectos que inmediatamente trataremos:

a) en su visión no ortodoxa de la religión;

b) en su republicanismo;

c) en su interpretación de Kant, de la función de la filosofía y su situación en aquel momento histórico.

a) La preocupación de los jóvenes de entonces por la teología es característica de la época. A este interés epocal se agrega, en el caso de Schelling, la educación recibida en el hogar y el hecho de vivir en una zona con una tradición de gran peso. Para estos

jóvenes la teología se había transformado en el campo más importante de discusión, donde incluso se dirimían cuestiones que no encajaban estrictamente dentro de esta disciplina.

Schelling vivió con fervor los debates de aquella época, como, por ejemplo, la polémica sobre el ateísmo entre Jacobi y Mendelssohn, que puso en tela de juicio la naturaleza misma de la filosofía y rehabilitó las concepciones de Spinoza. Prueba de esta actitud apasionada es el tono de su correspondencia con Hegel en la que narra su desilusión frente a la *Crítica de toda revelación* (1792) de Fichte[10] y protesta contra la utilización que los teólogos más conservadores y dogmáticos hacían de la filosofía kantiana.[11].

Sus primeros trabajos teológicos, fundados en una visión ilustrada de la religión, son eco de su formación pietista y constituyen un intento de explicación racional e histórica del hecho religioso con el apoyo de elementos filosóficos provenientes del kantismo. Así, en su *Disertación sobre el Génesis* y en su escrito *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo*,[12] efectúa una interpretación crítica de la mitología, considerándola como un conjunto de formas estéticas que plasman simbólicamente una estructura racional, estructura que se explícita de modo progresivo y que, por tanto, exige para su penetración la ayuda de estudios históricos,[13] punto este último que pone al joven filósofo en estrecha relación con pensadores como Herder y Lessing.

Pero es su admiración por el racionalismo panteísta de Spinoza[14] y la defensa que hace del gnóstico Marción en su última disertación en el Seminario lo que le sitúa claramente en una posición heterodoxa frente a la iglesia cristiana.

b) En los tiempos en que Schelling estuvo en Tubinga, los estudiantes vivían inmersos en la atmósfera de la Revolución francesa, llenos de esperanzas acerca de la posibilidad de subvertir el régimen político dominante e imponer los ideales revolucionarios. Entre las obras que circulaban secretamente en el Seminario estaban las de Jean Jacques Rousseau, *Los Bandidos* de Schiller, los poemas de Schubarts y los *Himnos* de Klopstock.

Schelling fue uno de esos estudiantes que se adhirió a las consignas republicanas de libertad, igualdad y fraternidad. Dos anécdotas se conocen sobre este período:

La primera se basa en los recuerdos de algunos alumnos del Seminario[15] que cuentan cómo en una mañana primaveral de domingo, prendidos por el entusiasmo revolucionario, Schelling, Hegel y otros amigos se dirigieron a una pradera cercana a Tubinga y en un acto simbólico plantaron un árbol de la libertad para luego bailar y cantar en torno a él.

Por la segunda[16] sabemos que Schelling, quizá con la colaboración de otro amigo, Johann Jakob Griesinger, tradujo al alemán *La Marsellesa*, introducida en el Seminario por un alumno, August Wetzel, que acababa de volver de Estrasburgo, adonde había escapado con el fin de unirse al club jacobino. La traducción de la canción llegó a manos del duque Carlos Eugenio, quien se presentó en el Seminario, y con ello estalló el escándalo. Como consecuencia, Wetzel huyó definitivamente a Francia y Schelling estuvo a punto de ser expulsado, lo cual no llegó a suceder gracias a su excelente

desempeño académico y a la amistad que unía al Éforo Schnurrer (miembro del triunvirato que dirigía la institución) con su padre.

c) El jacobinismo estudiantil, sin embargo, se difuminó rápidamente a causa de la desilusión provocada por la violencia y la arbitrariedad de la época del Terror. En consecuencia, la idea de una revolución política fue sustituida por la de una revolución filosófica.[17] Este giro radical en el pensamiento ya había comenzado gracias a Kant y a su descubrimiento de que el sujeto es el configurador de la realidad, un ser autónomo capaz de decidir libremente. Sólo era necesario transmitir estas ideas e impulsarlas hasta su perfección:

> Con Kant nació la aurora; no es ningún milagro que aquí y allá haya quedado aún una pequeña niebla en alguna hondonada pantanosa, mientras los picos más altos brillan ya en la gloria del sol.[18]

Schelling leyó las obras de Kant a temprana edad, pero fue consciente de su propia misión en la filosofía, de que Kant sólo había abierto una vía de investigación que debía ser continuada, en la medida en que se puso en contacto con los postkantianos y, en particular, con Reinhold y Fichte:

> En este momento, mi vida es la filosofía. La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando […] *Fichte*, cuando estuvo aquí la última vez, dijo que hay que tener el genio de Sócrates para penetrar en Kant. Cada día lo encuentro más cierto. ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía! Kant ha barrido con *todo*. […] ¡Oh, los grandes kantianos que ahora hay por todas partes! Se han quedado en la letra y se santiguan de ver aún tanto en pie […]. *Fichte* llevará la filosofía a una altura que va a dar vértigo incluso a la mayoría de los actuales kantianos.[19]

La fuerza y la consistencia lógica del sistema de Fichte deslumbraron a Schelling. Por primera vez se enfrentó a una fundamentación metafísica de los principios revolucionarios: la exaltación de la libertad, el privilegio de la acción convertida en ideal y en primer principio, y el imperativo de la transformación del mundo como conquista de la propia persona y como proceso de liberación. Bajo la viva impresión provocada por su lectura, Schelling escribirá sus primeras obras filosóficas: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general, Sobre el Yo como principio de la filosofía* y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, y se transformará en el discípulo más destacado de este autor.

Pero la interpretación schellingiana de la Doctrina de la Ciencia, a pesar de ser bien recibida en un principio por su autor,[20] no era, por así decirlo, ortodoxa, sino que se desarrolló bajo el síndrome de Spinoza y el ἕν καὶ πᾶν.[21] Según esto, la filosofía fichteana es un panteísmo de la subjetividad, que ha superado el gran «error»[22] de Spinoza: la objetivación de la intuición intelectual, por el cual se confundía el Absoluto con el objeto.

El proyecto de esta revolución,[23] bajo todos sus aspectos, es enunciado en *El más antiguo programa del sistema de idealismo alemán*,[24] Allí Schelling establece la función de la filosofía desde un nuevo concepto de hombre, un ser en el que todas sus instancias deben integrarse desde un sentido supremo, el estético, es decir, la creatividad. La labor de la filosofía es transformar el mundo partiendo de la idea del ser libre, del Yo

absoluto, «la única *creación de la nada* verdadera y pensable», y ha de recorrer la física, la moral, la política y la religión impregnándolas de poesía y humanidad. Este proyecto intentará ser cumplido en parte en el *Sistema del idealismo trascendental*.

Habiendo realizado esta brillante carrera intelectual, Schelling dejó el Seminario de Tubinga para desempeñarse como preceptor del hijo del barón von Riedesel. Se instaló en Leipzig, si bien realizó muchos viajes, e inició uno de los períodos más fecundos de su vida. Publicó constantemente en las revistas filosóficas, continuó trabajando sobre Fichte y comenzó sus estudios sobre filosofía del derecho y de la naturaleza. Estos últimos[25] lo hicieron pronto famoso como iniciador de una nueva corriente de pensamiento: la *Naturphilosophie*, y despertaron la admiración de Goethe (especialmente por la idea, expresada en *Sobre el alma del mundo*, de un organismo único cuya totalidad constituye el universo), quien junto con Fichte intervino para que el joven obtuviera un puesto como profesor extraordinario en la Universidad de Jena (1798).

Cuando Schelling arribó a Jena, esta ciudad seguía siendo el centro intelectual más importante de Alemania, si bien es cierto que las relaciones entre sus miembros ya comenzaban a resentirse como un anuncio de las posteriores rupturas y desavenencias. Con la llegada de Schelling y la constitución del círculo romántico, el esplendor intelectual de Jena perdurará otros cinco años.

Allí no sólo se encontraba Fichte impartiendo clases en la Universidad, a las que habían asistido A. von Humboldt, Hölderlin y Novalis, sino también Schiller, Herder, los hermanos Schlegel, Goethe (ya que la corte de Weimar se encontraba bastante próxima) y otros muchos que sembraron la vida ciudadana de reuniones, tertulias, discusiones literarias y filosóficas recogidas en periódicos como *Las Horas*, la *Gaceta General de Literatura*, el *Diario Filosófico* y, más adelante, los que Schelling mismo fundó.

En el verano de 1798, realizó un viaje a Dresden en compañía de los hermanos Schlegel, Caroline, esposa de August Wilhelm y futura mujer suya, Novalis y otros jóvenes. Este viaje, cuya finalidad era visitar la Galería de arte y, en concreto, la Madonna de la Sixtina de Rafael, fue decisivo, pues constituyó su primer contacto con el grupo romántico y, según Tilliette,[26] contribuyó a orientar su reflexión sobre el arte, actuando casi como una revelación.

Schelling conectará perfectamente con el ideal romántico de construir una «poesía universal progresiva»,[27] o sea, elaborar una creación que abarque todo el universo y que lo penetre lentamente, en un proceso infinito. Esta operación transformadora, que, según Novalis, es la magia, consiste en captar lo subjetivo en lo objetivo, lo interior en los objetos externos y viceversa.[28]

A partir de entonces se convirtió en el filósofo del grupo, hasta que por distintos motivos (sus amores con Caroline, el distanciamiento con Novalis, etc.) sus relaciones se fueron deteriorando. La cátedra fue uno de los vehículos de divulgación de esta filosofía, por entonces centrada en la naturaleza. Siguiendo una idea de Goethe, Schelling pretendía recorrer el camino inverso al emprendido por Fichte, el que va ascendiendo gradualmente desde la materia hasta el espíritu. Cuando creyó que esta vía estaba agotada, trató de dar por primera vez una explicación global de su sistema y su

evolución. La obra que aquí nos ocupa fue precisamente el resultado parcial de esta nueva búsqueda.

Presentación de la obra

El *Sistema del idealismo trascendental* fue publicado por Cotta en el año 1800 en la ciudad de Tubinga. Constituye uno de los puntos culminantes de la extensa producción de Schelling, ya que es el primer intento de dar unidad a todos sus trabajos anteriores. En efecto, en esta obra se reelaboran las tres líneas de investigación que había seguido desde el despertar de su interés por la filosofía: el idealismo de cuño fichteano, la fundamentación del derecho y la filosofía de la naturaleza.

Para entender correctamente la función del idealismo trascendental dentro del sistema de la filosofía es necesario tener en cuenta que sólo abarca una de las dos partes que la componen. Se trata de dos ciencias opuestas por el principio y la dirección, pues una, el idealismo trascendental, parte de lo subjetivo e intenta mostrar su proceso de objetivación a través de las categorías teóricas, del actuar y sus productos, hasta concluir en el arte, y la otra, la filosofía de la naturaleza, comienza desde lo objetivo señalando cómo en el mundo natural tiene lugar un proceso de espiritualización, desde los mecanismos más simples, como el magnetismo, hasta la compleja estructura orgánica, para culminar con el hombre. Según Schelling, la elección de uno u otro camino es indiferente para la razón teórica, lo cual es discutible si admitimos con Fichte que el origen de ésta reside en instancias más primarias, a saber, en el impulso, y otorgamos una preponderancia a la razón práctica. En tal caso, habremos de reconocer en la teoría la aparición de elementos que no proceden estrictamente de su campo como, por ejemplo, la libertad misma de la reflexión.

Dentro de este contexto el *Sistema* se presenta como una ampliación de la Doctrina de la Ciencia de Fichte,[29] considerada sólo como un paso previo para la reformulación del idealismo[30] en la medida en que ella determina la condición de posibilidad de toda ciencia.[31] Y aquí chocamos de lleno con la incorrecta y vacilante interpretación que Schelling hizo sobre la *Fundamentación* de 1794-5, reduciéndola a una formulación de los principios de la filosofía o, a lo sumo, a una presentación del saber teórico, pero no de la praxis, interpretación esta última abonada en parte por la propia evolución fichteana, pues el estudio del cuerpo, la intersubjetividad y el derecho apareció dos años más tarde que la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia.

Desde el punto de vista formal, este texto es el más sólidamente construido y acabado que escribió Schelling.[32] Su estilo es claro y pedagógico, si bien, como dijimos, no hay que dejarse engañar por esta transparencia superficial que encierra un contenido complejo, a veces muy sintetizado y ambiguo. El cuidado en su factura y arquitectónica se debe a diferentes razones. En primer lugar, el *Sistema* se sitúa tras un período de intensa producción filosófica en el que Schelling fue trabajando los temas aquí tratados a la vez que aclaraba sus propias ideas. La redacción de la obra se efectuó en el invierno de 1799-1800 y su contenido fue expuesto en sucesivos cursos, lo cual le permitió

dominar el método que había creado, corregir oscuridades y, en general, dar mayor rigor a la exposición.

Por todo esto, la obra que aquí presentamos es considerada, casi sin excepción, como una de las mejores de Schelling y, en suma, un verdadero clásico de la filosofía.[33] Sin embargo, a pesar de ser una cima, sólo representó un momento de transición en su evolución, un nuevo punto de partida, desde el que construyó la filosofía de la identidad, anunciada ya en el paralelismo entre inteligencia y naturaleza, sólo comprensible a partir de una unidad superior que abarque a ambos: lo Absoluto (el tercer término de la armonía preestablecida). Dado que el resultado último de esta obra de Schelling es el descubrimiento de la identidad originaria, el *Sistema*, puente entre la filosofía de la naturaleza y la de la identidad en la evolución de su autor, puede ser considerado como propedéutica a esta última, del mismo modo que en Hegel su *Fenomenología del espíritu* lo es respecto a su sistema, y en concreto a su *Lógica*. La división y correlación entre la filosofía trascendental y la de la naturaleza conduce necesariamente a una doctrina del ἕν καὶ πᾶν, por la cual se introduce una perspectiva religiosa en la filosofía de la naturaleza (elaborada en algunos escritos posteriores a 1800), preludiada también en el *Sistema*. Pero la proyección de esta obra en la trayectoria del autor va más allá de los años inmediatamente siguientes a su publicación, para convertirse en la antesala que permite la comprensión de sus últimas especulaciones (la filosofía positiva y lo que se conoce con el nombre de la *Spätphilosophie*). El propio Schelling la concibió como una propedéutica, un estudio preliminar, por ejemplo, del *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna* (1827), ya que la forma histórica propia del desarrollo de la filosofía es el resultado de la historicidad de la autoconciencia misma:

> Así con mis primeros pasos en la filosofía revelaba ya la tendencia a la historicidad, al menos en la forma del Yo consciente de sí que se hace a sí mismo.[34]

Y por último, también reconoció en el *Sistema* el escalón previo y necesario para la filosofía de la mitología, pues consideraba que la investigación sobre la religión sólo puede iniciarse una vez conocido el curso evolutivo de la inteligencia y la naturaleza.[35]

La acogida de la obra fue favorable, especialmente por parte del grupo romántico y de Goethe. Pero en otros círculos la recepción no fue tan calurosa. Así, por ejemplo, la reseña que Reinhold escribió para la *Gaceta de literatura general de Jena*, aparecida en agosto de 1800, fue calificada por el mismo Schelling de «nefasta» (*heillose*),[36] Y algunos meses más tarde (fines de abril de 1801), cuando fue publicada en la *Gaceta literaria de Erlangen* una reseña atribuida a J. B. Schad, seguidor de Fichte, se hizo pública una de las críticas más importantes que este filosofo había realizado al *Sistema*: la oscuridad con que es presentada la relación entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza. Según Schad esta última se contrapone a la Doctrina de la Ciencia, en la medida en que prescinde del elemento puramente, subjetivo de la autoconciencia y, sin embargo, también es opuesta a la parte práctica del idealismo trascendental, porque en ésta se explica cómo algo puramente subjetivo adquiere realidad en el mundo de los objetos, es

decir, su punto de llegada, la objetividad, coincide con el punto de partida de la ciencia de la naturaleza, y por tanto sus tareas son inversas.

A la publicación del libro siguió una abundante correspondencia en la que se sometió a discusión algunos de los temas planteados en él. De ella hay que destacar la mantenida por Schelling con Eschenmayer y con Fichte. Precisamente estas últimas cartas[37] constituyen, junto con las *Observaciones a la lectura del idealismo trascendental de Schelling*,[38] un importante documento para rastrear, por un lado, la polémica que enfrentó a estos dos pensadores y marcó el inicio de su ruptura definitiva, y por otro, los problemas que provocaron la génesis de la filosofía de la identidad.

Las objeciones más importantes que Fichte formuló al *Sistema del idealismo trascendental* son las siguientes:

1) El idealismo de Schelling no es una continuación ni una ampliación de la Doctrina de la Ciencia, sino que tergiversa el espíritu de esta filosofía:

> Yo creo […], y creo poder demostrarlo, que su sistema en sí mismo (sin sus implícitas aclaraciones de la Doctrina de la Ciencia) no tiene evidencia alguna y no puede tener ninguna. Incluso su primera proposición lo prueba.[39]

Si bien Fichte afirma que su doctrina está perfectamente acabada al nivel de los principios, admite que todavía le queda por explicar su sistema del mundo inteligible, empresa que iniciará en la tercera parte de *El destino del hombre*.[40]

2) El primer supuesto falso reside en otorgar un carácter incondicionado a la naturaleza, porque el objeto de una ciencia sólo adquiere sentido en cuanto que se relaciona con el sujeto. ¿Cómo es la naturaleza más allá de las coordenadas en que la pienso? Es una pregunta que no puede ser respondida sin recurrir a engaños o caer en contradicciones.[41]

3) Por tanto, el estatuto de la filosofía de la naturaleza en oposición a la filosofía trascendental es discutible. Según la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*[42] sólo hay dos tipos de filosofía posibles, que intentan ambos dar una explicación de la experiencia humana partiendo de principios radicalmente opuestos: el Yo y la cosa. Por su carácter contradictorio, sobre todo desde el punto de vista práctico (uno defiende la libertad hasta su más alto grado, el otro es fatalista), los dos sistemas no pueden coexistir.

Por otra parte, según el modo en que Schelling plantea la ocupación de estas ciencias: explicar el mundo desde el Yo y el espíritu desde la naturaleza, sus tareas se imbrican en un círculo vicioso. Siguiendo este criterio se podría suponer una tercera ciencia fundamental, la Teología, en la cual aparece también objetivada la inteligencia.

4) En definitiva, la filosofía de Schelling es una nueva versión del dogmatismo spinozista, pues el dualismo de fuerzas que postula sólo puede tener validez si se admite una tercera entidad: «lo Absoluto, la unidad, a la vez como duplicidad»,[43] lo cual implica trascender el ámbito de lo subjetivo en busca de algo en sí, que requiere nuevamente de una fundamentación, y de este modo se cae en «el viejo regreso al infinito y el puro arbitrio y falta de principio».[44]

5) Cuando Schelling reconozca que el verdadero fundamento de su sistema es lo Absoluto, Fichte volverá sus armas otra vez contra él: lo Absoluto no puede ponerse ni en el ser ni en el saber porque está más allá de toda posible categorización.[45] La admisión de la razón en su indiferencia de sujeto y objeto como principio nos pone ante algo completo, cerrado y muerto (una sustancia) de lo que es imposible derivar nada.[46] La vida de la razón no reside en la indiferencia sino en su carácter diferenciador, por el cual se separa claramente de la nada.

Concepto, primer principio y método del idealismo trascendental

Precedido de unas consideraciones sobre la obra en general, sobre el concepto de idealismo trascendental, su método y su primer principio,[47] el grueso del libro se puede dividir en tres partes[48] que recuerdan las tres *Críticas* kantianas:

1) filosofía teórica, que investiga la posibilidad de la experiencia, la estructura del mundo objetivo;[49]

2) filosofía práctica, que investiga la posibilidad de la libertad;[50]

3) la teleología y el arte, que descubren la unión entre mundo objetivo y libertad.[51]

Ciertamente la arquitectónica kantiana está presente y operante a lo largo de esta obra y resulta imprescindible conocer aquélla para comprender ésta, pero se encuentra recogida desde otro universo, desde otras latitudes que serían inaceptables para Kant, e incluso para Fichte. Nos encontramos, eso sí, en el mismo proceso de pensamiento que inició Reinhold y continuaron Fichte y otros poskantianos, un proceso que alcanza a Hegel, y que intenta completar y sistematizar desde un primer principio la dirección que la filosofía tomó en manos de Kant.[52]

Que la filosofía ha de ser sistemática ya estaba en la concepción kantiana de la razón, pero él mismo no puso en coherencia orgánica, es decir, genética, los elementos de su sistema, yuxtaponiéndolos y no deduciéndolos unos de otros a partir de un primer principio[53]. Fue Karl Leonhard Reinhold el que, influenciado sin duda por la filosofía de Spinoza,[54] se propuso partir de un primer principio para unificar las tres facultades cognoscitivas, sensibilidad, entendimiento y razón, en una facultad más elemental: la facultad de representación.[55] Pero con este principio de Reinhold no se superó el enclave teórico, el «círculo mágico» de la conciencia, que era donde Descartes había colocado la filosofía.

Fichte traslada el principio a la filosofía práctica[56] y lo pone en una subjetividad autónoma, en un Yo entendido como acción incondicionada, como actividad capaz de explicar tanto la conciencia (lo fenoménico, la experiencia) como la libertad, es decir, capaz de explicar genéticamente todo el mundo de la subjetividad.[57] Pero esta subjetividad fichteana encuentra sus fronteras en el No-Yo, indeducible a partir del Yo en cuanto a su forma, o sea, en cuanto que es negación, resistencia. Según Fichte toda subjetividad se enfrenta con un resto indeducible a partir de sí misma, con un «hiato

irracional», necesario, sin embargo, para su explicación, y en esto reside su finitud constitutiva.[58] El Yo no llegará nunca a serlo todo, el proceso de subjetivar al No-Yo, la cultura, es un proceso hacia el infinito; su absolutez, su incondicionabilidad, se le plantea al Yo como proyecto ineludible, como «imperativo categórico»: si existe lo finito, debe ser racional. El idealismo de Fichte es un idealismo ético. Extender más allá la filosofía trascendental sería explicar también a partir de la subjetividad esa resistencia, esa materialidad: es lo que hace Schelling. Su Yo es *ya* absoluto, es *toda* la realidad, y por consiguiente da razón de ella, tanto de la naturaleza como de la conciencia, suprimiendo así todo dualismo, toda fractura metafísica.[59] Para Fichte no es posible una filosofía desde el punto de vista del absoluto, pues ella es obra del hombre y no de Dios, y por eso no puede romper definitivamente con los límites de la finitud de la conciencia, finitud que se expresa en la irreductibilidad del No-Yo, del segundo principio, respecto al Yo; de este modo la filosofía no sale del punto de vista finito en su afirmación de lo infinito (el espíritu finito es la única conciencia real de lo absoluto), sin que por ello se confunda con el punto de vista de la conciencia común.[60] Fichte parte de que el Yo «debe» configurarlo todo, Schelling de que el todo tiene carácter de yoidad. La unidad de Yo y No-Yo, que para Fichte se sitúa en el horizonte inalcanzable del ideal, como un proceso basado, eso sí, en la necesidad subjetiva de identidad, es en Schelling principio y final del sistema, unidad de principio que funda y asegura el éxito final: es la confiada entrega y abandono en los brazos de lo absoluto.

El idealismo trascendental había tratado la naturaleza como una construcción del Yo, había intentado explicar el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, pero para él este paso permaneció siempre incierto, imperfecto, a causa de que ese objetivo presenta indefectiblemente una resistencia no asimilable por la subjetividad. Kant y Fichte se instalan en el punto de vista de la escisión, de la dualidad, de la finitud.[61] Mas toda escisión lo es de una unidad primaria, toda dualidad remite dialécticamente a un punto de vista superior donde se explica genéticamente. Ésta fue la tarea que se plantearon los románticos de Jena, y entre ellos Schelling, lectores atentos de Spinoza, Lessing, Herder, Goethe y Schiller.

El problema reside, según Schelling, en que «Fichte no capta el Yo como universal o absoluto, sino sólo como *Yo humano*»[62] si bien en su conciencia trascendental, en ese acto de autoconciencia que funda su Yo empírico y la «aparición» (=fenómeno) del mundo para este Yo, pero este mundo aparece como mero límite, como un concepto abstracto y vacío. Fichte, dirigiéndose a sus oyentes, les decía: «Fíjate en ti mismo: desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. Ésta es la primera exigencia que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo».[63] Y Schelling en esta obra replica: «Cada uno puede considerarse *a sí mismo* como el objeto de estas investigaciones. Pero para explicarse a sí mismo, primero tiene que haber suprimido en sí toda individualidad, pues ésta es justamente la que debe ser explicada. Cuando todos los límites de la individualidad son eliminados, no queda sino la inteligencia absoluta. Cuando también los límites de la inteligencia son a su vez suprimidos, no queda sino el Yo absoluto. La tarea es, pues, esta: cómo puede explicarse la inteligencia a partir de un actuar del Yo

absoluto y cómo, a su vez, todo el sistema de la limitación que constituye mi individualidad, a partir de un actuar de la inteligencia absoluta».[64]

Para Schelling toda resistencia es fuerza, toda fuerza realidad y toda realidad procede del Yo, de lo absoluto. La subjetividad, es «una mónada»,[65] todo lo que le ocurra es explicable a partir de ella: su saber, su mundo y sus determinaciones.[66] La resistencia del No-Yo no es sino una actividad procedente del Yo que él, a un cierto nivel de su evolución, no logra ver como suya, pues esa actividad es condición, fundamento, de su conciencia, y, por tanto, queda detrás, en lo inconsciente: la conciencia es un foco «que sólo ilumina hacia delante, no hacia atrás».[67] El mundo no puede ser producto de un Yo consciente (porque el nacimiento de la conciencia se vincula al hecho de que un mundo se objetiva, se «independiza», se contrapone, y que por tanto ya estaba construido), sino de una actividad que se esfuerza por llegar a la conciencia, o sea, previa al Yo individual. La naturaleza es un producto inconsciente del Yo absoluto, nuestra prehistoria, la «memoria trascendental» de la razón.[68] Una de las ideas centrales del *Sistema*, desarrollada en su parte teórica, aunque ya presente en obras anteriores, es el paralelismo (cercano al spinozista) que guardan los objetos de la naturaleza y los distintos niveles de intuición en la conciencia, de modo que la naturaleza nos sirve de espejo,[69] y a la inversa. La coincidencia entre naturaleza y espíritu y sus leyes, base de la ciencia moderna y del apriorismo kantiano, testimonian que es una misma inteligencia, ideal-real, la que se manifiesta a diversos niveles.[70] La filosofía de Schelling se presenta contra todo dualismo como la unión de idealismo y realismo,[71] pues ambos se suponen mutuamente[72] y se comprenden, se deducen, desde un punto de vista superior: desde el absoluto. La naturaleza es algo originariamente subjetivo, objetivado por la necesidad que el Yo absoluto tiene de llegar a ser consciente de sí. En efecto, conciencia significa contraposición, distancia, la conciencia lo es originariamente de algo objetivo, si el Yo no se objetivara no llegaría a ser Yo, es decir, conciencia de sí, un retorno que implica necesariamente una salida. Sólo así, por la escisión interna de lo absoluto (originaria identidad de opuestos) se libera de sus tinieblas, de su caos, y deviene subjetividad, unidad enriquecida con una infinita pluralidad.

La filosofía nos reproduce lo que sucede, lo que se origina entre la ruptura de la unidad originaria y la unión consciente, nos narra «la odisea del espíritu»[73] entre la escisión y su reconciliación, la sesgueante búsqueda de sí mismo. «En una palabra —escribe Schelling en 1827— yo buscaba explicar la indestructible conexión del Yo con un mundo exterior, representado necesariamente por él, mediante un pasado trascendental de este Yo anterior a la conciencia *real* o empírica, explicación que condujo a una historia trascendental del Yo»;[74] «toda la filosofía era para mí historia de la autoconciencia, que dividí formalmente en épocas».[75] La filosofía, como para Platón, es anámnesis, recuerdo trascendental de lo que fuimos[76] y, con ello, explicación de lo que somos y hacia dónde caminamos.

La realidad es, por tanto, un proceso de autorrevelación del Yo absoluto; él sólo se busca a sí mismo en todas sus acciones,[77] narcisismo del que todos: mundo, hombres, estados…, somos manifestaciones, fenómenos, etapas del camino. Incluso la misma

subjetividad trascendental del Yo fichteano es un fenómeno,[78] una etapa de ese proceso absoluto (aunque importante en cuanto que es inicio de la filosofía práctica) y por tanto «algo explicable».[79] La crítica que Fichte lanzaba a Spinoza en su *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* (de 1794-5) de intentar explicar la subjetividad desde una unidad absoluta, lo que sería destruirla como tal,[80] sirve a Schelling para restaurarlo desde otro ámbito, del mismo modo que los argumentos de Meliso contra la pluralidad sirvieron a Leucipo y Demócrito para defenderla. Hay que pasar del idealismo subjetivo de Fichte a un idealismo objetivo, afirma.[81] No se puede tomar al Yo subjetivo, individual, como principio frente al cual la naturaleza fuera mero fenómeno, pues tanto ésta como el Yo individual son fenómenos de lo absoluto; sólo así se explican enteramente y eso es lo que justifica el «ensayo» de Schelling. A la pregunta de Fichte: «¿con qué derecho [Spinoza] rebasa la conciencia pura, dada en la conciencia empírica?»,[82] sólo puede contestarse desde la coherencia total del sistema y su capacidad explicativa; hay que ir allí porque el todo no tiene otro apoyo que sí mismo: el de dar razón de todas sus facetas.[83] Pero con esto la filosofía deja el punto de vista trascendental para entrar en el punto de vista trascendente de un «dogmatismo superior», es decir, depurado por la filosofía crítica.[84] Esta obra se mueve entre los dos, al tratarse los elementos del sistema se oscila a veces entre un horizonte de construcción de una subjetividad humana (Kant y Fichte) y el de una conciencia absoluta que engloba en sí la naturaleza y arriba al océano sin fondo de la identidad absoluta.

La filosofía de la naturaleza

Sería conveniente detenerse un momento en la *Naturphilosophie* de Schelling. Es evidente que la naturaleza puede ser objeto de diferentes tipos de consideración, que deben ser claramente distinguidos para poder situar el nivel correspondiente a la *Naturphilosophie*.

El contacto primario con el mundo natural se da en el plano de la conciencia común, en la cual se confunden varios factores, de cuya mezcla resulta una noción de naturaleza en la que se combina lo útil, lo emotivo, lo intelectual, etc. Aparte de esta perspectiva, que carece de interés para nuestros propósitos, la relación más inmediata entre pensamiento y naturaleza se presenta en las ciencias naturales, donde ella aparece como objeto de una representación directa. Con la filosofía kantiana la reflexión se instala en un nivel superior: indaga los presupuestos de las ciencias y, en particular, de la física, porque contempla la naturaleza desde el punto de vista trascendental, es decir, intenta establecer la condición de posibilidad de los objetos naturales. En un nivel similar se sitúa la filosofía fichteana, diferenciándose de la anterior porque la fundamentación trascendental de la naturaleza se vuelve genética y se desvelan todas las operaciones del espíritu que conducen a la construcción de las categorías físicas.

Paralelamente al punto de vista científico y sin interferir con él, es posible otra consideración del reino natural: concebirlo como un organismo impulsado hacia una finalidad. Esta visión, reflejada en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790) de Kant, no es

constitutiva del objeto, pues sólo se reduce a relacionar los objetos ya constituidos con finalidades, por tanto, consiste en una proyección del funcionamiento del mundo moral sobre el natural y posee un carácter analógico (*als ob* = como si).[85]

La filosofía de la naturaleza de Schelling se sitúa ambiguamente entre estas tres últimas consideraciones: la científica, la trascendental y la finalista, porque pretende fundamentar las categorías físicas desde la idea de la organicidad del todo natural a la que otorga un contenido objetivo.

Como ya hemos dicho anteriormente, Schelling se vuelca a la reflexión sobre la naturaleza a partir del año 1796, momento en que inicia sus estudios científicos en la Universidad de Leipzig. Su objetivo es restituir al entorno del hombre la vitalidad que Fichte le había sustraído para colocarla exclusivamente en el Yo. Según Fichte, la naturaleza sólo representa algo negativo, una resistencia, un obstáculo para el actuar del Yo, en consecuencia, no tiene sentido plantear una filosofía de la naturaleza autónoma. Esta resistencia que, a primera vista, podríamos considerar como dependiente del Yo, es sin embargo completamente necesaria para que la actividad se haga efectiva. En efecto, el No-Yo se transforma en el campo de ejercicio de la libertad sin el cual la acción absoluta se disolvería en la nada. Hay, pues, una dependencia existencial del Yo respecto al No-yo y, a la vez, una dependencia semántica de la naturaleza al sujeto. El proceso de esta dotación de sentido es explicado como una transferencia:

> Según la *Doctrina de la Ciencia* transfiero a la naturaleza el concepto de mí mismo tan lejos como puedo sin suprimir la *naturaleza* misma en su carácter, es decir, sin transformarla en inteligencia.[86]

Por tanto, el único saber posible sobre ella es la reducción de su multiplicidad a unidades conceptuales, es decir, el camino experimental, la inducción que parte de los hechos para hallar sus leyes. Fichte rechaza la posibilidad de remontarse por encima de esta vía, considerándolo como un delirio (*Schwärmerei*), un extravío de la razón que termina por asociarse a una práctica de manipulación apriorística de la naturaleza, como lo es la magia.[87]

En oposición a Fichte, Schelling otorga al mundo natural una fuerza creadora independiente del Yo, una actividad incondicionada que posee un origen propio y se explícita gradualmente conforme a su peculiar legalidad:

> El filósofo de la naturaleza trata a la naturaleza como el filósofo trascendental al Yo. Por tanto, la naturaleza misma es para él algo incondicionado. Pero esto no es posible si no eliminamos el ser objetivo en la naturaleza. El ser objetivo es en la filosofía de la naturaleza tan poco originario como en la filosofía trascendental.[88]
>
> Si la naturaleza es actividad absoluta, esta actividad debe aparecer como retardada al infinito. (El fundamento originario de este obstáculo [*Hemmung*] debe, sin embargo, proceder de ella misma, ya que la naturaleza es absolutamente activa.)[89]

De acuerdo con esto, pretende construir un realismo o «empirismo incondicionado»[90] situado en un plano superior al dogmatismo recusado por Kant y sus seguidores, pues ha pasado ya por el filtro depurador del criticismo y de la negación fichteana de la cosa en sí. En efecto, el absoluto del que Schelling hace partir su sistema sobre la naturaleza no es un ente sino *actividad* y, por tanto, ser, puro fluir, vida. Este

concepto de incondicionado sin duda proviene de la filosofía trascendental (con lo cual se pone de manifiesto su prioridad frente a la filosofía de la naturaleza) y es consecuencia de la inspiración fichteana del joven Schelling. La mejor exposición del mismo la encontramos en su trabajo de 1795 acerca del Yo como principio de la filosofía:

> La formación filosófica de las lenguas, muy visible todavía en sus orígenes, constituye un verdadero milagro, obrado por el mecanismo del espíritu humano. Así, nuestra palabra alemana *bedingen* (condicionar), junto a las que de ella se derivan, es en realidad una palabra excelente de la que podríamos decir que casi encierra todo el tesoro de la verdad filosófica. Llamamos *bedingen* al acto por el que algo se convierte en *Ding* (cosa), lo que vale tanto como decir que nada *puede postularse a sí mismo como cosa*, es decir, que una cosa incondicionada (*ein unbedingtes Ding*) representa una contradicción. En efecto, lo incondicionado (*Unbedingt*) es lo que en modo alguno puede hacerse cosa, llegar a convertirse en cosa.[91]

Ya desde el establecimiento de sus primeros principios, pues, la filosofía de la naturaleza intenta liberar el reino natural del mecanicismo que, por ejemplo en las ciencias, oculta y paraliza su potencial productivo tras el concepto de objeto. Sólo la naturaleza entendida como sujeto puede ser fundamentada desde la acción y comprendida como un todo organizado desde sí mismo que la inteligencia puede admitir como su contraimagen, constituyendo un campo idóneo para la realización de la creatividad humana y, en concreto, para la ejecución del acto moral. Queda resuelto así un problema típicamente idealista (Kant y Fichte) y que Schelling se planteó desde sus primeras especulaciones:[92]

> *Llamamos* a la naturaleza *como mero* producto (natura naturata) naturaleza como objeto *(sólo la experiencia se interesa por ella). Llamamos* a la naturaleza *como* productividad (natura naturans) naturaleza como sujeto (*sólo la teoría se interesa por ella*).[93]

Este pasaje nos trae con pasmosa claridad los ecos de la filosofía de Spinoza, teoría que está presente también en la idea del paralelismo entre espíritu y naturaleza, ya que éste no es más que una nueva forma de expresar la identidad entre *ordo idearum* y *ordo rerum*.

Así pues, la naturaleza aparece como concreción gradual de lo absoluto, una concreción que, a diferencia de la que se sitúa en el ámbito del arte, es inconsciente, pero aspira a la perfecta reflexión. Esto nos conduce a pensar que entre este cúmulo de influencias que constituyen el suelo sobre el que ha crecido la filosofía de Schelling y que todavía no han sido bien determinadas ni recogidas por los investigadores, quizá se encuentre también una concepción estetizante de la naturaleza que posee su antecedente más inmediato en Kant y su teoría sobre lo sublime como expresión de lo infinito. En efecto, para este autor lo sublime es suscitado fundamentalmente por la representación de la naturaleza, que en su desmesura ofrece a la imaginación la idea de lo ilimitado.[94] ¿Qué es esto sino la naturaleza desbordante de Schelling transida por una organicidad propia también de la obra de arte?

Esta asociación no es arbitraria. Para demostrarlo basta recordar que dos grandes poetas alemanes coincidieron con Schelling en este punto, ya parcialmente, ya de forma total. Nos referimos, evidentemente, a Goethe y Novalis.

Desde sus primeras obras, Goethe presentó una visión de la naturaleza que escapa a todo intento cuantificador y mecanicista. En el *Werther* mismo la vida de la naturaleza avanza a un primer plano y sirve de ejemplo, consuelo y refugio del joven enamorado. A medida que su pensamiento se cimenta, sobre todo después de las intuiciones visionarias de sus dos viajes a tierras italianas, Goethe comprenderá la naturaleza como un todo divino (*Gott-Natur*), como una unidad viviente en la que cada ser se encadena armoniosamente a los demás a través de lentas metamorfosis. Este encadenamiento da por resultado la evolución universal, que parte de un principio único (*Urform*), produce los organismos más rudimentarios (la hoja = *Urpflanz* y la vértebra = *Urtier*) y tras modificaciones sucesivas, pasando por todos los estadios, se cristaliza en el hombre.[95]

Algo más alejada del espíritu schellingiano se encuentra la concepción de Novalis.[96] Igual que nuestro filósofo, admite que la naturaleza es un organismo caracterizado por la historicidad[97] del cual formamos parte y nos diferenciamos por nuestra interioridad. En otras palabras, la naturaleza es la proyección externa de la actividad del sujeto, es un macroánthropos, y a su vez, el ser humano es la expresión condensada del universo, es decir, un microcosmos. El mundo, pues, constituye una totalidad con dos aspectos, entre sí análogos, Yo y naturaleza. Descubrir el mundo del espíritu significa, entonces, internarse en el mundo natural, y viceversa: al descubrir el secreto último de la naturaleza nos enfrentamos con nosotros mismos. En conclusión, el encuentro con la naturaleza es *personal*[98] y existen tantas posibles interpretaciones acerca de ella como hombres existan.[99] Para ello es necesario despertar el espíritu dormido del mundo natural, llamarlo a la vida mediante la palabra creadora (poíesis) y la magia, para reconstruir así la unidad originaria de las dos caras de la realidad. De este modo, el encuentro con la naturaleza nos transporta más allá de nuestro, pequeño ámbito egoísta y nos revela de una manera casi religiosa lo infinito, la vida y el verdadero amor.[100]

En contraposición a la *Naturphilosophie*, el estudio que Schelling realiza en el *Sistema* acerca de la materia y los procesos que la afectan es completamente subjetivo, aunque, igual que ella, *a priori*. No consiste en una descripción de la naturaleza en sí sino de la génesis de las estructuras que permiten su captación.[101] El conocimiento de la naturaleza forma parte del desarrollo y determinación de la autoconciencia, es un paso necesario a través del cual el Yo se refleja en sus productos, proyectando los actos de la inteligencia sobre sus objetos. Por esta razón, los momentos del proceso natural y del trascendental coinciden, pues al construir los objetos materiales el Yo «se construye» a sí mismo sin ser todavía consciente de su diferencia respecto de ellos ni de su responsabilidad en la construcción. En este sentido se puede afirmar que «todas las fuerzas del universo son fuerzas representativas».[102]

El primer principio

Centrándonos ahora en el primer principio de la filosofía de Schelling es preciso distinguir en él dos momentos: *la identidad originaria* y *el acto absoluto de la autoconciencia*.

El primer principio y objeto del idealismo trascendental es el acto absoluto de la autoconciencia,[103] el acto absoluto de escisión de la identidad originaria y de síntesis de toda la pluralidad fenoménica mediante el cual «el Yo llega a ser objeto para sí mismo»,[104] es decir, llega ser un Yo, una subjetividad.

La autoconciencia (Yo=Yo) originaria es el primer principio pues es un saber incondicionado, subjetivo, ya que es una identidad, y a la vez es un saber real, objetivo, ya que es una síntesis donde objeto y concepto, ser y representar, intuido e intuyente, coinciden:[105] «el Yo sólo es objeto para sí mismo».[106] El acto absoluto de autoconciencia es una duplicidad originaria en la identidad y una identidad originaria en la duplicidad, «el punto donde el saber idéntico nace directamente del sintético y el sintético del idéntico».[107] No es voluntario ni involuntario, sino absolutamente libre porque sólo está determinado por la necesidad interna de su naturaleza; y no ha de confundirse con la autoconciencia del individúo que es una de sus manifestaciones en el tiempo.[108] Es la actividad total de la cual todas las demás realidades son manifestaciones limitadas (límites necesarios para llegar a ser consciente de sí), miembros intermedios. Por eso este acto es asimismo el objeto del idealismo trascendental ya que «fija el horizonte completo de nuestro saber»[109] pues es el horizonte completo de la (auto-) manifestación de lo absoluto.

Que la inteligencia sea algo explicable, por ejemplo, como modificación de un ser superior, no incumbe al filósofo trascendental, quien sólo tiene que habérselas con «fenómenos»,[110] es decir, con lo que aparece en el ámbito de la pluralidad a la conciencia ya sea empírica o filosófica; él está encerrado en el círculo del saber, pues «la autoconciencia es el punto luminoso en todo el sistema del saber que sólo ilumina hacia delante, no hacia atrás».[111] «Todo el objeto de nuestra investigación es sólo la explicación de la autoconciencia.»[112] Este es el límite crítico que Schelling se impone aquí, dado que quiere exponer el idealismo trascendental, que es un sistema del saber, sólo que llevándolo a sus últimas consecuencias. Pero éste es asimismo el límite de la filosofía de la naturaleza[113] por cuanto este acto absoluto de autoconciencia se presenta como la *natura naturans* o la *complicatio* que se despliega y se explica en naturaleza y conciencia con todas sus manifestaciones individuales. Esta identidad originaria de opuestos, de naturaleza y conciencia, de ser y saber, de objeto y sujeto, de filosofía de la naturaleza y de idealismo, señala ya la dirección de la próxima etapa en el pensamiento de Schelling: la filosofía de la identidad, donde se traspasan precisamente los límites aquí señalados y se inicia una investigación de la unidad originaria, de la autorrevelación racional de lo absoluto,[114] que desembocará en las preocupaciones religiosas y místicas de su filosofía de la libertad.

Sin embargo la afirmación de la identidad absoluta ya se encuentra en esta obra, y su descubrimiento, o sea, cómo se hace presente a la conciencia, es incluso su objeto último, aquello de lo que trata la teleología y el arte.[115] Con ella se acentúa la

trascendencia del fundamento respecto a lo fundado, porque esa identidad es ontológicamente anterior a toda escisión, una unidad anterior a toda pluralidad.[116] Pero al ser anterior a todo acto de (auto) conciencia, anterior a toda manifestación, nada podrá predicarse de ella,[117] como declaraba la teología negativa de origen neoplatónico, porque está más allá de la esfera del saber. Ella podrá ser principio del ser, pero no del saber; por eso aquí no es tratada ni siquiera como principio. El saber, la manifestación, que es el objeto del idealismo trascendental, pertenece al ámbito de la autoconciencia.

El acto absoluto de autoconciencia es asimismo una unidad, pero mediatizada por la escisión, por la pluralidad. Es una unidad sintética, la unidad de las oposiciones, de la diferencia, y por tanto consciente, una identidad de la totalidad fenoménica: es el sentido total de la realidad. Con ella se pone el acento en la inmanencia del proceso; incluso el primer principio, el fundamento, ha de pertenecer a la esfera del saber.[118] Este acto absoluto de la autoconciencia no es algo «aparte» de sus manifestaciones, aunque las sobrepase individualmente; nosotros somos coautores de la totalidad, inventores de nuestro papel[119] en el gran teatro del mundo. Las distintas realidades son momentos de esto absoluto, lo absoluto mismo bajo un aspecto, a un nivel o potencia, en la cara de la finitud. Sólo así es posible la pluralidad, necesaria para que lo absoluto aparezca, pues como absoluto en cuanto tal no puede hacerse fenómeno, ha de aparecer diferenciado lo que en él es uno; éste, al ser indivisible, vuelve en cada unidad particular, en cada una de ellas están todas las demás conforme a la unidad orgánica de lo real, cada potencia es para sí absoluta y por eso a su vez un miembro de la totalidad.[120] Y a la inversa, la realidad no es sino *explicado* sucesiva e infinita de un único acto de revelación, el «desarrollo de una síntesis absoluta con la cual ya está puesto todo lo que sucede o sucederá»;[121] a la inteligencia absoluta le «corresponde no una eternidad empírica sino absoluta […] ella *es todo lo que es, lo que fue y lo que será*».[122] Por tanto, nos encontramos de nuevo en un esquema panteísta del ἕν καὶ πᾶν enriquecido por la dialéctica de Fichte y de Schelling, donde lo absoluto deviene subjetividad, autoconciencia, al estar mediatizado por la finitud; sólo en la unión de finito e infinito hay devenir, vida, conciencia, personalidad.[123]

Este acto absoluto, como toda autoconciencia, se explica por medio de tres actividades[124] similares a los tres principios con los que Fichte encabeza su *Fundamentación a toda la Doctrina de la Ciencia*.[125] Las dos primeras son actividades opuestas, la tercera es el resultado de esa lucha o conflicto originario.

La primera es una actividad expansiva, centrífuga, que expresa la tendencia originaria del Yo a afirmarse a sí mismo: «El Yo es originariamente puro producir que se dirige hacia el infinito».[126] «Más allá de la autoconciencia el Yo es mera objetividad. Esto simplemente objeto ([y] por eso originariamente no objetivo, porque lo objetivo sin lo subjetivo es imposible) es lo único en sí que hay. Sólo por la autoconciencia se añade la subjetividad.»[127] Originariamente ilimitada, infinita (y por tanto ideal), esta actividad es limitada en el acto originario de autoconciencia y constituye el elemento objetivo del Yo.

La segunda es una actividad antitética a la primera, y por tanto la presupone. Es una actividad negativa, centrípeta, que expresa la tendencia del Yo a reflexionar sobre

sí, a intuirse en aquella infinitud objetiva, a ser consciente de sí: «La actividad ideal [...] es la tendencia infinita del Yo a devenir para sí mismo objeto en la real».[128] Es igualmente una actividad infinita, pero ilimitable y limitante de la anterior, origen de toda limitación. Si el Yo ha de explicarse enteramente a partir de sí mismo, la limitación, que es condición de la conciencia, proviene de él y no de una cosa en sí o de un No-Yo. Éste es un punto central que opone Schelling a Fichte y a Kant. La *Crítica de la razón pura* fue una crítica al intelectualismo de Occidente que había divinizado la actividad intelectiva, teórica.[129]

Para Kant nuestra actividad teórica no alcanza lo incondicionado, lo absoluto, sino sólo lo fenoménico, cuando pretende lo contrario cae en paralogismos y antinomias; la cosa en sí queda desconocida. Asimismo para Fichte la actividad ideal no es originaria pues implica una limitación, una negación, que no puede ser deducida enteramente a partir de la autoposición, de la autoafirmación incondicionada del Yo puro (primer principio), es necesario postular un No-Yo frente al cual choca (el *Anstoss* fichteano) la actividad primaria del Yo que, limitándose, reflexiona sobre sí y se hace consciente, entonces es cuando emprende una reconquista de su actividad perdida, procediendo a la subjetivación del No-Yo tanto con la teoría como con la praxis; pero para que el Yo siga siendo Yo, es decir, consciente (de sí), siempre será necesario un límite, una resistencia, un No-Yo, una materialidad irresoluble: conciencia significa finitud (e infinitud). Si el idealismo se proponía explicar la razón, la subjetividad, a partir de sí misma para no recurrir a elementos ajenos que serían incognoscibles en sí y por tanto admitidos dogmáticamente, resulta que ni Kant ni Fichte, instalándose en la subjetividad humana, parecían poder evitar ese resto dogmático, esa fractura, en la construcción de sus sistemas.

Para Schelling la cosa en sí, el No-Yo, la actividad limitante, procede del Yo mismo (es su actividad teórica cosificada,[130] en primer lugar, porque toda actividad procede de él, como ya vimos, en segundo lugar, porque el Yo es autoconciencia y «en la autoconciencia es necesario un conflicto de direcciones opuestas».[131] El Yo, por su carácter de yoidad, aspira a ser enteramente objeto de sí mismo, pero no podrá serlo sin desdoblarse, sin intuirse, es decir, sin limitarse y volver a coincidir (identificarse). Luego originariamente el Yo no es sólo un producir sino también un intuir, y «la necesidad originaria de ser consciente de sí mismo, de retornar sobre sí mismo, es ya la limitación, y es la limitación total y completa»,[132] y a la inversa, la actividad ideal es postulada como originaria para explicar el límite desde el Yo. El límite es dependiente del Yo ideal; sólo será limitado *como Yo* si él mismo se limita, si reconoce la limitación, o sea, si limita su actividad objetiva (en esa medida el límite es independiente del Yo real) y a la vez se da cuenta de su limitación, esto es, la sobrepasa idealmente: la actividad ideal es limitante e ilimitable. «El límite que Fichte hacía caer fuera del Yo —escribe Schelling 27 años después— cayó de esta manera en el Yo mismo y el proceso se hizo por completo inmanente, en el cual el Yo sólo estaba ocupado consigo mismo, con su propia contradicción puesta en *él*, la de ser a la vez sujeto y objeto, finito e infinito.»[133] Encontramos aquí un *leit-motiv* de la filosofía schellingiana: la no exterioridad de lo absoluto.[134]

Por último hay una «tercera actividad que oscila entre la limitada y la limitante»[135] y las mantiene. En efecto, «toda contradicción se aniquila por sí misma. Ninguna puede perdurar sino por la aspiración misma de mantenerla o de pensarla; por este tercer [elemento] aparece una especie de identidad en la contradicción, una relación mutua de ambos miembros opuestos […] De lo dicho se puede concluir que la identidad expresada en la autoconciencia no es originaria, sino producida y mediada. Lo originario es el conflicto de direcciones opuestas en el Yo, la identidad, lo resultante de ello».[136] La unidad de la autoconciencia es sintética, está mediada por la antítesis: dada la contradicción, el Yo se ve obligado a solucionarla «en virtud de la identidad originaria»[137] de su ser. Éste es el motor de la realidad, su principio progresivo: «dado que el Yo no es más que aspiración a ser igual a sí mismo, el único fundamento de determinación a la actividad es para el Yo una constante contradicción en él mismo».[138]

Ahora bien, la antítesis ha de permanecer; si una actividad destruye a la otra se autodestruye pues «ambas actividades, ideal y real, se presuponen recíprocamente»,[139] y entonces se suprimiría el Yo. Y sin embargo el conflicto ha de ser resuelto porque «el Yo es originariamente identidad pura y absoluta a la cual ha de intentar retornar constantemente, pero la vuelta a esta identidad está encadenada a la duplicidad originaria como una condición nunca completamente suprimida»,[140] porque al ser infinita la oposición resulta imposible mediatizarla y toda síntesis es entonces relativa.[141] Por tanto el conflicto está planteado propiamente entre la incapacidad y la necesidad de unificar definitivamente las dos actividades originarias.[142] Este conflicto, reducido por un instante, renace sucesivamente hasta el infinito, dando lugar al despliegue de la realidad fenoménica como un poema total, pues esta tercera actividad que, oscilando entre las dos primeras, es capaz de unificar lo contradictorio, esta facultad que armoniza en cada producto finito, valga decir en cada instante, una oposición infinita, es la facultad poética, la imaginación; «lo que nos aparece más allá de la conciencia como mundo real [y] en la esfera de la conciencia como mundo ideal o como mundo del arte, también son productos de una y la misma actividad».[143] Schelling nos ofrece aquí una visión poética, romántica, del idealismo.

El método

Una de las aportaciones fundamentales de esta obra consiste en el empleo maduro y consciente de un método filosófico, que fue elaborado por Fichte y el propio Schelling a lo largo de sus obras anteriores, y que servirá de base a la construcción del sistema hegeliano. Podríamos resumirlo en tres características: sistemático, genético y sintético, las cuales nos aclararán cómo la filosofía es una «historia de la autoconciencia».

La exposición filosófica, como la realidad y la razón, ha de ser sistemática, sus partes han de estar trabadas en un todo orgánico a partir de un primer principio. Éste confiere verdad a la totalidad, mientras que la conexión entre las partes, la lógica interna del sistema, produce necesidad —que expresa la «coherencia originaria de

nuestro espíritu» — [144] no permite que haya huecos —reflejo de continuidad con la que el Yo se procura la identidad en la pluralidad—,[145] y hace que cada elemento alcance su explicación exacta por el puesto que obtiene en el sistema. Éste es circular, el último resultado de la filosofía ha de coincidir con su principio, así se asegura su completud.[146] «La circularidad es la síntesis originaria de la finitud y la infinitud, en la cual ha de resolverse también la línea recta.»[147]

Pero esta exposición sistemática tiene una dirección precisa: del fundamento a lo fundado para explicar la génesis, el nacimiento de este último, es decir, de toda la realidad fenoménica. La filosofía ha de ser una (re)construcción ideal (por conceptos), una apropiación subjetiva, consciente, de la génesis de la realidad; pero lo que es originariamente uno, el único acto absoluto de la autoconciencia ideal y real a la vez, lo «tenemos que separar con motivo del sistema»[148] y exponerlo sucesivamente, dado que comporta una infinidad de acciones.

Este método genético tiene como exigencia básica el no remitirse a un *factum*, esto es, el «no dejar nada sin probar ni derivar»,[149] no presuponer «como dado ningún fenómeno» sino explicar «cada uno desde sus fundamentos como si fuera completamente desconocido».[150] Estos fundamentos hay que encontrarlos indudablemente en la naturaleza del Yo,[151] todo ha de ser explicado como producto de su actividad, no hay que dejar fósiles mal digeridos.

Pero si todo ha de ser explicado desde el fundamento y éste es el que proporciona verdad al sistema, ¿cómo logramos conocer este primer principio? Por la intuición intelectual. «Intuición» significa relación directa, no mediatizada o derivada, con el objeto. «Intelectual» significa aquí «activa» y se contrapone a la intuición sensible según la cual los objetos «nos son dados»; la intuición intelectual, por el contrario, produce su objeto. Ahora bien, no podemos alcanzar el primer principio a partir de otros saberes pues es él el que tiene que fundar y mediatizar todos los demás; y la intuición no puede ser sensible porque lo absoluto no se encuentra como tal en el campo de los objetos, de lo condicionado o determinado, luego sólo es posible alcanzarlo por medio de una intuición intelectual.

Kant afirmó la capacidad humana de configurar los objetos de la experiencia (la actividad teórica es una «actividad»), pero no de crearlos en cuanto a su materialidad (la actividad teórica presupone una pasividad), por eso negó al Yo trascendental la capacidad (divina) de una intuición intelectual.[152] Fichte rehabilita el término, dándole otro significado: no se trata, como en Kant, de crear por el pensamiento una cosa en sí, la intuición intelectual no se dirige a algo exterior al Yo (a un ser estable material) sino a él mismo (a una actividad), expresando la conciencia inmediata que él tiene de su acción y su espontaneidad constitutiva y, por tanto, se encuentra unida al concepto del deber, de la autonomía moral; luego la intuición intelectual es el momento fundante de la conciencia, pero no por eso la conciencia misma entera, el acto completo de la conciencia, incluye la intuición sensible, de la que es inseparable la intelectual en una conciencia real, pues «yo no puedo encontrarme actuando sin encontrar un objeto sobre el que actúo, en una intuición sensible que es comprendida».[153] En Schelling, por el contrario, designa una actividad teórica superior, no tanto capaz de construir una cosa

en sí (Kant) cuanto de alcanzar el Yo absoluto (su fundamento) fuera de todo tiempo, abstraída toda intuición sensible, y por tanto capaz de recrearlo, porque el Yo se origina como tal cuando se conoce a sí mismo y la intuición intelectual no es otra cosa que este conocimiento.[154] «Ciertamente —escribe él en 1795—, habita en todos nosotros una secreta y maravillosa facultad de retirarnos fuera de la mudanza del tiempo a nuestro interior, a nuestra mismidad (*Selbst*) despojada de todo lo que se le agrega desde fuera, y allí, bajo la forma de la inmutabilidad, de intuir lo eterno en nosotros. Esta intuición es la experiencia más íntima, más propia, de la que depende todo lo que sabemos y creemos respecto a un mundo suprasensible. Sólo esta intuición nos convence de que alguna cosa *es* en sentido propio, a la que nosotros *transferimos* aquel término, mientras que todo lo demás sólo *aparece*»,[155] sólo es fenómeno. Por eso la intuición intelectual es el órgano, la base, la guía de este modo de pensar, sin la cual éste quedaría incomprendido.

Pero tal intuición, al ser subjetiva, sólo puede llegar a nuestra conciencia por un acto especial de libertad que muchos serán incapaces de llevar a cabo, permaneciendo ciegos para la filosofía, pues un actuar libre no puede ser demostrado, sólo postulado.[156] La garantía de que esta libre imitación temporal reproduzca fielmente el acto originario eterno reside en la unidad del Yo: todo actuar del Yo es una producción del mismo, en los dos surge el Yo.[157] La intuición intelectual logra exteriorizarse a través del arte, «la intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada».[158] En efecto, «toda la filosofía es productiva»,[159] y lo es hacia dentro (intuición intelectual) como el arte lo es hacia fuera (intuición estética) de la misma unidad originaria. Ambas intuiciones son productos de una misma facultad poética.[160]

«Lo que el Yo es sólo se sabe produciéndolo, pues sólo en el Yo se da originariamente la identidad del ser y del producir.»[161] El método genético es el único que nos da razón completa de lo real. Schelling lo aprendió de Spinoza y Fichte. Kant se había puesto en el punto de vista de la reflexión, su investigación iba de lo fundado, del *factura*, al fundamento, luego éste no era alcanzado directamente (por intuición) sino mediante una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de lo fenoménico. Schelling, más aún que Fichte, procede a la inversa, construye su filosofía desde el punto de vista de la intuición; desde el inicio se instala en lo absoluto,[162] en el primer principio, para desde ahí reconstruir genéticamente la realidad. Así, todos los elementos de la conciencia, yuxtapuestos en Kant, encuentran un ensamblaje y una explicación sistemática.[163]

Por último habíamos dicho que el método es sintético, es decir, que la reconstrucción genética del acto absoluto de la autoconciencia procede de la contradicción originaria a la síntesis o identidad conscientemente producida, esto es, mediatizada y enriquecida por la diferencia. Este método consiste en resolver la contradicción de las dos actividades opuestas mediante una tercera que oscila entre las dos relacionándolas (en este caso como opuestas), de modo que cada una de las actividades antitéticas es condición de la existencia de la otra gracias a dicha tercera actividad unificadora; pero esta última resulta ser, a su vez, miembro de una oposición superior, y así sucesivamente.[164] La razón de este equilibrio siempre relativo reside en la

ilimitabilidad de la actividad ideal, que siempre sobrepasa el producto, y por esta potenciación se enfrenta a él y lo objetiva. La actividad ideal en su ilimitabilidad es el verdadero motor de la realidad (idealismo) y, por tanto, de esta historia de la autoconciencia.[165] «La filosofía trascendental no es sino un continuo potenciar el Yo, todo su método consiste en conducir al Yo desde un nivel de autointuición hasta otro donde es puesto con todas las determinaciones contenidas en el acto libre y consciente de la autoconciencia.»[166]

Esta progresiva potenciación de la actividad ideal produce una gradación de las acciones del Yo hacia sí mismo, o sea, hacia la conciencia de sí,[167] luego una jerarquía en sus productos o manifestaciones; sus hitos más importantes marcan diversos niveles en la realidad o épocas en la construcción del Yo. Ésta es, sin duda, la mayor aportación metodológica del joven Schelling, que venía elaborando en su filosofía de la naturaleza y que inspiró el método de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.[168]

El mecanismo de este método se basa en la distinción entre la acción del filósofo y la de su objeto. Esta distinción ya estaba anotada por Fichte: el filósofo es él mismo un Yo completo, «necesariamente ya ha terminado, pues, toda la obra de la razón y ahora se determina con libertad a volver a repasar de nuevo sus cálculos y a ser espectador de la marcha (que él mismo describió una vez) en otro Yo, sobre el cual hace el experimento colocándolo arbitrariamente en el punto de donde había partido él mismo. También el Yo que debe ser examinado llegará en su momento al punto en el cual se halla ahora el espectador; allí se aunarán ambos y, por esta unión, se cerrará la marcha circular propuesta como tarea».[169] Estas indicaciones de Fichte sobre la distinción entre ser y ver, entre lo real y su apropiación ideal, Schelling las convierte en la clave del progreso del sistema. También aquí el Yo es llevado al final, gracias al arte, al punto donde comenzamos a filosofar, pero la distinción, «la diferencia entre el punto de vista del filósofo y el de su objeto»,[170] opera en cada momento, en cada gradación del sistema, mediante la distinción entre el acto y su objetivación por parte del Yo. En efecto, el Yo es una tendencia a autointuirse y realiza, por tanto, una primera acción donde él se intuye, donde intuye su actividad objetiva, pero para intuir su propia intuición, su actividad ideal, y saberse intuyente, operante, es decir, para intuir su acción primera, ha de reflexionar sobre ella, o sea, producir una segunda acción (potenciar su autointuición) que objetive la primera; pero esto no lo logra enteramente, pues al objetivar la primera acción ésta pierde su carácter de «acción» del Yo (por el hecho mismo de objetivársele, de enfrentársele), quedando en la conciencia sólo su resultado, de modo que al Yo se le muestran las cosas de modo diferente que al filósofo, a saber, como dadas, encontradas, y no puestas por él, ya que «olvida» necesariamente el origen subjetivo de los fenómenos que se le aparecen. Además, con esta segunda acción se produce algo que el filósofo anota pero de lo que el Yo no es consciente a no ser que produzca una tercera acción, y así sucesivamente.[171] Con esto queda explicada la necesidad de lo inconsciente en el ámbito mismo de la conciencia, y por qué la inteligencia no puede intuirse perfectamente de una vez y se hace necesaria una serie de actos, una elevación de grado en grado. Todo el sistema de la realidad nace de la diferencia que hay entre intuyente e intuido, sujeto y objeto, nace de los intentos fallidos del Yo por llegar a ser plenamente

consciente de sí: el sistema es «la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente huye de sí mismo mientras se busca»,[172] mientras intenta retornar a la identidad perdida, a su patria, a la Itaca de donde partió.

La ley que preside esta gradación, esta potenciación de la actividad ideal, es que los niveles se acumulan, o sea, que las potencias inferiores de la actividad ideal no desaparecen sino que se mantienen y están contenidas necesariamente en las superiores, porque toda acción siguiente, al tener como razón de ser la objetivación de la anterior, la presupone necesariamente y sin ella no se daría. Nuestra acción más elevada presupone, por ejemplo, la sensación, o lo inconsciente, y es inseparable de ellos; por eso no podremos ser espíritus puros.[173] De esta manera se va construyendo el Yo en su unidad y todas las acciones son deducidas en el *Sistema* como condiciones necesarias de la autoconciencia, como los miembros intermedios a través de los cuales el Yo la alcanza.[174]

* * *

Con esto queda explicado cómo «la filosofía es una historia de la autoconciencia».[175] La expresión había sido utilizada por Fichte: «*La Doctrina de la Ciencia*, decía, debe ser una historia pragmática del espíritu humano».[176] Fue una idea que dominó en el círculo romántico de Jena. La filosofía, a semejanza del *Emilio* de Rousseau, de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe o del *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, debía ser el *Bildungsroman*, la novelización o historia de la formación de la conciencia. «Un desarrollo verdaderamente genético del espíritu humano —escribía Fr. Schlegel— sería en realidad la tarea suprema para la filosofía.»[177] Asimismo Hegel presentaba su primera gran aportación a la filosofía, *Fenomenología del espíritu*, de 1807, como «la historia detallada de la *formación* de la conciencia».[178] Entre Schelling y Hegel, la obra de Bouterwek, *La época de la razón*, de 1802.

El *Sistema* es una historia trascendental del Yo, que es propiamente una gradación de intuiciones, de puntos de vista, por los cuales el Yo se eleva a una conciencia de sí. Sólo al final, con la totalidad, se encuentra completa. Si alguien se queda a un nivel intermedio u olvida etapas anteriores habrá alcanzado una cierta construcción de sí, pero permanecerá irreconciliado consigo mismo, perdido, distraído, tendrá una visión parcial, rota, de la realidad, y caerá en una filosofía incompleta y, en esa medida, errónea. Pero así, deduciendo la necesidad de sus limitaciones, descubriremos también la inevitabilidad de sus ilusiones. Todo, verdad y error, se nos devela como elemento necesario de la totalidad.

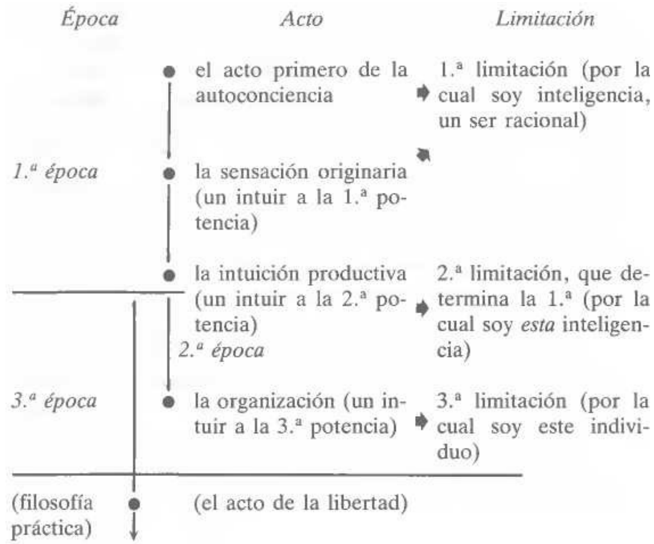
La filosofía teórica

La filosofía teórica se extiende desde la sensación originaria hasta el acto de libertad. En esta ascensión del Yo hacia sí mismo cabe destacar tres actos importantes: la sensación originaria, la intuición productiva y la organización, que dan lugar

sucesivamente a las tres limitaciones y a tres etapas o épocas en esta historia de la autoconciencia.[179] A título de orientación podríamos proponer el esquema adjunto.

Primera época

a) El primer acto o primer principio con el que comienza toda la filosofía es el acto absoluto de la autoconciencia. Él es también, como ya vimos, compendio y final, pero aquí está tomado sólo como primer principio, es decir, como primer acto de escisión (que dará origen necesariamente a todo el sistema), y como tal Schelling no lo llama absoluto sino sólo *el acto originario de la autoconciencia*, donde el Yo se divide y se limita, es decir su actividad ideal limita la objetiva, y se contraponen, se afirman diferenciándose. El Yo deviene sujeto-objeto (y en eso un Yo completo) pero no para sí mismo, no es un acto consciente (y en esa medida no es aún completo como Yo), sino sólo para nosotros que filosofamos.[180]



La 2.ª y la 3.ª época comparten el mismo espacio pero en direcciones opuestas: intuición-reflexión, síntesis-análisis, génesis-reconocimiento. El acto de libertad que inaugura el ámbito de lo práctico, aunque se apoya en el acto de la organización, sin embargo flexiona y quiebra el proceso productivo de objetos, iniciándose entonces la actividad propiamente consciente en una doble dirección: la de la 3.ª época, de reconocimiento de los objetos producidos en la 2.ª época, más allá de la cual la conciencia no puede ir por ahora; y la del ámbito de lo propiamente práctico, de transformación consciente de esos mismos objetos según deseos e imperativos morales.

El resultado de este acto es la materialidad o sustrato de la materia.[181] Schelling distingue entre *Materie* (materia), cuya construcción se halla a un nivel superior, al nivel de la intuición productiva,[182] y *Stoff* (de lo que algo está hecho), que es aquí el resultado, el conflicto fijado a este nivel, anterior a toda subjetividad, a toda limitación de la actividad ideal. Éste podríamos acercarlo a la materia prima, aquélla, a la materia segunda, pues Schelling afirma que con esta explicación desaparece «la incomprensibilidad de la producción (creación) de la materia (*Materie*), incluso respecto a su materialidad (*Stoff*)».[183] Por tanto todo *Stoff* «es mera expresión de un equilibrio de

actividades contrapuestas que se reducen mutuamente a un mero sustrato de actividad»,[184] sustrato que surge «por medio de una tercera actividad que es tan necesaria como la identidad de la conciencia».[185]

Encontramos, ya a la raíz, la explicación dinámica que de toda la realidad, tanto del Yo como de la naturaleza, hace el idealismo alemán, herencia sin duda de la mónada leibniziana, de la dinámica que Leibniz opuso a la mecánica de Descartes. La actividad es lo primero, una explicación en consonancia con la física actual que ha resuelto la materia en energía —la luz sería su símbolo, el absoluto en la física de Einstein—, y en consonancia con el intento de llegar a la raíz común de los diferentes tipos básicos de energía. También para Schelling el concepto de «actividad» está por encima del de «cosa», fundándola, «pues las cosas mismas son comprensibles sólo como modificaciones de una actividad limitada de diversas maneras».[186] Lo absoluto es actividad pura, lo finito, lo fundado, es esa actividad limitada en un cierto y determinado equilibrio;[187] la autoconciencia explica el límite, no a la inversa. Así el sistema adquiere su unidad completa.

El *Stoff*, explicado por las tres actividades del Yo, es una completa construcción de él, pero no para el Yo mismo; por eso no puede quedarse ahí, siendo naturaleza inanimada.[188]

b) Él segundo acto de la autoconciencia es el de *la sensación originaria*, donde el Yo se intuye como limitado, es decir, intuye la limitación originaria puesta en el primer acto. Pero la intuye necesariamente como no puesta por él, pues el primer acto, por ser condición de toda conciencia, no llega a ella como tal, como actividad, sino sólo su resultado: la limitación. El límite aparece entonces como lo encontrado (*gefunden*), o sea, como lo sentido (*empfunden*), como pura pasividad. Este olvido se basa, como vimos, en la diferencia entre acción y reflexión: «el Yo no puede a la vez intuir e intuirse como intuyente, luego tampoco como limitante».[189] Por eso el Yo no reconoce la limitación como producto de su actividad y se la atribuye a un No-Yo, a una cosa en sí, que no es sino un espejismo, un proceso de alienación de su propia actividad ideal. Y al desconocer el origen de la afección, pues el acto originario de la conciencia y el de la sensación son dos actos distintos, «no según el tiempo, pues en el Yo es simultáneo todo lo que representamos sucesivamente, sino según el modo»,[190] se ve obligado a acompañar la sensación de un sentimiento de necesidad.[191] Este proceso es imprescindible para la construcción de la autoconciencia (todos los elementos intermedios que integran el sistema, incluso las «ilusiones» de la conciencia común, son deducidos como necesarios para la construcción de la autoconciencia), porque en él se basa la realidad de la sensación, o sea, la objetividad de todo conocimiento.

c) En el acto de la sensación originaria el Yo intuye su limitación, pero no se intuye como intuyente. Para esta reflexión le será preciso un nuevo acto, una potenciación de su autointuición: *la intuición productiva*, una facultad superior que carece de modelos externos y crea desde sí misma por su fuerza originaria.[192] Si por la sensación se intuyó la limitación en la actividad objetiva, ahora ha de trasladarse la limitación a la actividad ideal para objetivarla. Aquí vemos con toda claridad la tarea de la filosofía teórica: «explicar la idealidad del límite»,[193] esto es, explicar cómo puede ser

limitado también el saber o actividad ideal,[194] cómo el sujeto se hace objeto. Pero esto sólo podrá llevarlo a cabo esta misma actividad ideal potenciada, ella habrá de trasladar a sí misma el límite, aunque no lo conseguirá enteramente: siempre habrá algo limitante, intuyente, y por tanto no limitado, no intuido; la reflexión total sólo será posible por un acto de libertad explicable únicamente desde la filosofía práctica. «En esta imposibilidad de limitar la actividad ideal descansa toda la construcción de la filosofía teórica.»[195]

La actividad ideal traslada a sí misma el límite al determinarlo, de este modo ella permanece activa, infinita, determinante, y a la vez encadenada al mismo límite que la actividad objetiva (si no fuera el mismo no habría identidad en el Yo, y si suprimiera el límite no habría conciencia). En efecto, «lo que debo determinar ha de ser independiente de mí. Pero al determinarlo se convierte, por este mismo determinar, en algo dependiente de mí […] lo suprimo como indeterminado y lo produzco como determinado».[196] Con esta segunda limitación comienza el proceso de la formación del objeto, que se extiende hasta la constitución del individuo u objeto con el que se identifica el Yo: el cuerpo, el organismo humano. Con la primera limitación, puesta en el primer acto de la autoconciencia y sentida en el segundo, la actividad ideal limitó a la real; y al hacerlo se puso la oposición necesaria para la conciencia y para toda producción. Pero toda oposición es una oposición determinada, como todo acto es un acto determinado,[197] y en esto consiste la segunda limitación, en determinar la acción que limita la actividad real. Pero determinándola la cosificamos, la objetivamos, la hacemos finita, y a la vez limitamos la pasividad de la actividad real: nace (para el filósofo) el mundo objetivo y la conciencia empírica (aún no consciente de sí).

Del límite primero sólo quedó en la conciencia la huella de una absoluta pasividad, luego hay que determinar esta pasividad, que aparece como la materia de la sensación. Hay que darle una forma, asignarle una esfera fuera de la cual el Yo sería activo. Se trata, pues, de que la actividad ideal produzca la esfera (sigue siendo determinante), pero al limitar la limitación se limita ella misma, pues no puede determinarla sin presuponerla, y a la inversa. «Esa acción de producir es, por tanto, la unificación absoluta de actividad y pasividad»[198] —separadas en el acto anterior, en la sensación originaria, con motivo de la conciencia—, donde el Yo es limitado en la medida en que es activo, y activo en la medida en que es limitado,[199] donde «el superar el límite y ser-limitado son para el Yo ideal una y la misma cosa, o [sea], [… donde] el Yo, precisamente por ser ideal, se hace real».[200] La actividad ideal es limitada por el simple sobrepasar el límite, pero sólo puede reconocerse como tal oponiéndose a la real. Esta oposición recíproca no es posible sino por *una tercera actividad*, interior y exterior al límite, a la vez ideal y real, que oscila entre las dos primeras, las relaciona, las une y las fija[201] y que constituye *el Yo inteligente*. Al ser fijada la actividad ideal primera, la limitante, deja de ser actividad pura, subjetiva, recibe un sustrato ideal, y por su oposición al Yo real (objetivo, limitado) se convierte en actividad real: *la cosa en sí*. La actividad limitada, la propiamente objetiva, la que se encuentra más acá del límite, se transforma en *el Yo en sí*. La duplicidad originaria de la autoconciencia se hace ahora patente al Yo mismo, al Yo inteligente, como cosa en sí y Yo en sí.[202] Ambos se

determinan recíprocamente: «A tal grado de actividad en el Yo, tal grado de no-actividad en la cosa y viceversa».[203]

Pero dada la diferencia entre actuar y reflexionar sobre este actuar, el Yo inteligente, el que unifica y opone los opuestos, no es todavía consciente de sí, y de esta acción sólo permanece en la conciencia la oposición como oposición, como absolutamente opuestos.[204] La identidad de la conciencia es, entonces, anulada, y el Yo impelido de nuevo a la producción. Esto ocurre porque la tercera actividad en su dirección ideal, sólo es limitada por un momento en la producción, con lo cual renace la contradicción y por tanto la producción. El Yo es puesto en un estado de expansión y concentración, propio de toda producción. El producir jamás se agota, y sólo por un momento se hace finito. Nace de este modo una serie infinita de producciones encadenada —como veremos— por las categorías. La serie real es la naturaleza y su serie ideal nuestras representaciones necesarias, lo que llamamos experiencia, dos series paralelas, pero que aún se encuentran unidas. La primera separación se dará en el juicio, con el que nace la conciencia empírica o temporal. Así queda superado todo dualismo espíritu-materia.[205]

El producto de este tercer acto del Yo es, en efecto, *la materia*, una materia, pues, que carece de una entidad propia separada del sujeto y sólo es la concreción del espíritu en un objeto, resultado de la fijación de sus propias actividades. Ha perdido el carácter de sustrato que se le otorgaba en las ciencias de aquella época para transformarse en un conjunto de relaciones, de fuerzas en equilibrio. La materia es la objetivación de la intuición productiva, es decir, de la síntesis de la actividad ideal y de la real (de la cosa y del Yo). En consecuencia, es posible encontrar el residuo de estas dos actividades ahora en reposo en el mismo objeto material: como fuerza de expansión (que corresponde a la actividad real) y fuerza negativa o inhibitoria (correspondiente a la actividad ideal limitadora del Yo). La presencia de dos fuerzas antagónicas en la estructura material como principio explicativo de toda la dinámica ya fue enunciada por Kant, aunque no indicó el proceso que permite deducirlas del funcionamiento de la inteligencia.[206] Actualmente es la hipótesis científica más aceptable para explicar el mecanismo de formación y evolución de los astros en el universo.

La presencia conjunta de estas dos fuerzas produce una tensión: la fuerza expansiva no puede extenderse infinitamente porque la inhibitoria lo impide, impedimento que se traduce en una resistencia. Y esta tensión se expresa perfectamente en la fuerza de gravedad, que es la tercera, la propiamente definitoria de la materia. Como vemos, el dualismo espíritu-materia es aquí suprimido, porque el espíritu es materia pensada en devenir, fuerzas en acción, y la materia es espíritu estático, la subjetividad misma cuyas funciones han quedado anquilosadas.

En la polaridad estructural de la materia ya están dadas las condiciones del funcionamiento del universo. Sólo basta pensar las fuerzas dinámicamente y obtendremos el proceso a través del cual los objetos se van configurando en estructuras cada vez más fijas mediante un juego de equilibrio y desequilibrio cuyo destino final es la organización total de la naturaleza en un sistema gradual y coherente.

De este modo se deducen tres momentos en la construcción de la materia que corresponden a los tres actos de la inteligencia y configuran a su vez las tres categorías básicas de la física y las tres dimensiones espaciales:

— *Magnetismo* (autoconciencia): Es el proceso más simple de la naturaleza, pues aquí las dos fuerzas constitutivas de la materia surgen a partir de un mismo punto. Esto es posible porque la fuerza negativa o inhibitoria no actúa por contacto sino a distancia. Así pues, la estructura básica de todos los entes naturales, aún de aquellos en los que el fenómeno magnético resulta inapreciable para nuestros sentidos y nuestros métodos de medición, es la siguiente: a partir de un punto central domina la fuerza de expansión hasta que resulta mitigada por la acción de la inhibitoria, con el predominio de esta última se produce una concentración de la actividad o una atracción hacia el punto de origen, que no es otra cosa que el fenómeno de imanación. Con el magnetismo se deduce también la *longitud*, pues el juego de fuerzas se realiza sólo al nivel de esta dimensión.

— *Electricidad* (sensación): El esquema del magnetismo (AB: parte positiva de la línea, BC: parte negativa), atribuido a un único objeto, es disociado en la representación. Con ello aparecen dos cuerpos con cargas contrarias, que pueden identificarse como los dos polos eléctricos. A su vez, la escición de la línea originaria conduce a la deducción de la segunda dimensión espacial: la *anchura*, lo cual permite explicar genéticamente el hecho de que la electricidad sólo actúa en la superficie.[207]

— *Galvanismo* (intuición productiva): A la disociación ha de seguir la reunión de los dos objetos en uno (el lenguaje científico admitiría mejor el término «sustancias»). Esto sucede en el proceso químico, mediante una serie de transformaciones que afectan a la estructura más íntima de los cuerpos. De este modo, pues, queda deducida también la tercera dimensión espacial: el *grosor*.

Segunda época

Al Yo no le interesa el producto en sí mismo, sino intuirse en el producto.[208] Si la contradicción originaria de la inteligencia se concluyera en la intuición productiva, la inteligencia pasaría enteramente al objeto, habría una materia, pero ninguna inteligencia.[209] Al intentar salir de la producción, sin embargo, el Yo se complica en toda una serie de producciones que son las que configuran esta época, «hasta que nos traslademos fuera de este círculo por medio de una reflexión que ocurra a partir de una absoluta espontaneidad».[210]

En la primera época el Yo ha devenido producto. Ahora, para ser consciente de sí, para ser un Yo, tiene que salir del producto e intuirse como productor, como activo o intuyente. En este esfuerzo por desprenderse del producto le nace el mundo, objeto de esta época. En ella, el Yo no logra propiamente intuirse como productor, pero sí cerrar la serie de producciones en un organismo con el que se identifica: su cuerpo, y éste será el trampolín para después poder intuirse como objetivamente activo.

En esta época vemos, en primer lugar, desde el punto de vista de la intuición lo que Kant analizó desde el punto de vista de la reflexión en la *Crítica de la razón pura*, en la «Estética» y la «Analítica trascendental», es decir, vemos la génesis de la intuición externa e interna, del espacio, del tiempo y de las categorías de relación, esto es, la génesis del objeto. Pero estos elementos objetivos no son deducidos, como lo hace Kant, a partir del *factum* de la física newtoniana o de la lógica aristotélica, sino genéticamente, como acciones del Yo necesarias para que él alcance la autoconciencia. La filosofía ha de explicar el fundamento de la ciencia y de la lógica y no a la inversa. La lógica y la ciencia pertenecen a la etapa siguiente, a la de la reflexión, cuando estas acciones de la inteligencia han sido objetivadas como conceptos (un concepto no es sino una acción posible de la inteligencia) y por tanto abstraídas de su originaria y real unión con las intuiciones. Por eso Kant se pregunta cómo es posible que esos conceptos *a priori* puedan referirse a intuiciones, el camino inverso al que aquí se sigue. Schelling, como vimos, se instala en el punto de vista de la intuición y por tanto se deducen estas acciones de la inteligencia como acciones reales, es decir, productivas, no como conceptos de acciones o categorías (como hace Kant), pues eso pertenece a una época posterior de la autoconciencia; y se deducen como condiciones necesarias para que el Yo pueda reconocer el objeto presente como objeto, como «modos de acción sólo por los cuales nacen para nosotros los objetos mismos»[211] —de ahí su objetividad—, es decir, como condiciones de la conciencia, la cual es necesaria para la autoconciencia como la salida lo es para el retorno.

a) Si el Yo ha de intuirse como productor tiene que haber una dualidad en el Yo: una actividad productiva que se contraponga a otra no productora gracias a una tercera actividad. Si la actividad productora es compuesta, ideal y real a la vez, la no productora será simple, será la actividad ideal que renace tras cada producción y retorna al Yo. Esta actividad simple tiene al Yo por objeto y en esa medida puede llamarse *intuición interna*. La actividad productora, que tiene en cuenta el límite, aparece como *intuición externa*. La intuición externa, en cuanto que es también actividad ideal, sólo es la interna limitada, luego lo que las relaciona, la tercera actividad, es la propia intuición interna (potenciada), pues la externa es necesariamente también la interna, no a la inversa; la intuición interna, esto es, la actividad ideal, está comprendida en la externa «como el principio propiamente activo y constructor».[212] Pero dada la diferencia entre actuar y reflexionar sobre esa actuación, el Yo se olvida de esta acción relacionante y sólo le queda su resultado: por una parte *el objeto sensible*, por otra el Yo como actividad ideal, como *sentido interno*, es decir, el resultado es el Yo sintiente con conciencia (mientras que en el acto originario de la sensación el Yo era sin tiente sin conciencia). Por este olvido «en la conciencia empírica no aparece absolutamente nada de una intuición externa como acto y no puede aparecer»,[213] la cosa en sí es eliminada de la conciencia por el objeto sensible.

b) Según el método, la siguiente cuestión es cómo el Yo logra ser para sí objeto en cuanto sintiente con conciencia, o sea, como sentido interno. La respuesta es: oponiéndose el objeto sensible como lo meramente intuido, como lo no consciente,[214] por tanto reconociendo el límite como límite,[215] como no puesto por él[216] sino por algo

que se halla fuera de la conciencia. Luego la conciencia sobrepasará el límite,[217] se dará cuenta de que él *ya* estaba puesto y era su propia condición, condición de la conciencia misma; el fundamento (*A*) se halla en un momento anterior al producto presente (*B*). El Yo se «siente» (pues no puede hacerlo realmente) retrotraído a un momento del cual no puede ser materialmente consciente: «es *el sentimiento del presente*. El Yo, pues, se encuentra ya en el primer momento de su conciencia comprendido en un presente. En efecto, no puede oponerse el objeto sin sentirse limitado y, por así decirlo, contraído a un solo punto. Este sentimiento no es sino lo que se designa con el sentimiento de sí mismo (*Selbstgefühl*). Con él comienza toda *conciencia*»,[218] aún inconsciente de sí. Resultado de esta acción: la intuición que objetiva para el Yo el sentido interno es *el tiempo* como pura intensidad, independiente del espacio: «el Yo es el tiempo pensado en actividad».[219] Entonces lo opuesto, el sentido externo, se le aparece como negación de intensidad, como pura extensión, como *espacio*. El resultado de ambos es *la fuerza*.

Pero el objeto, trascendentalmente considerado, esto es, para nosotros que filosofamos, es sentido interno y externo a la vez, pues en la primera construcción del objeto ambos estaban unidos, limitándose. Luego «lo que determina la ocupación del espacio tiene una mera existencia en el tiempo, y a la inversa»;[220] pero lo que ocupa el espacio es limitado, y este límite se le aparece al sentido interno como encontrado, como contingente. «Por tanto, aquello que en el objeto corresponde al sentido interno o que sólo tiene una magnitud en el tiempo aparecerá como lo absolutamente *contingente o accidental*, por el contrario, aquello que en el objeto corresponde al sentido externo o que tiene una magnitud en el espacio aparecerá como *lo necesario* o como *lo sustancial*.»[221] Resultado: «El Yo debió oponerse al objeto para reconocerlo como objeto. Pero en esta oposición se objetivaron para el Yo sentido externo e interno, es decir, para nosotros que filosofamos, pudo distinguirse en el Yo espacio y tiempo [y] en el objeto, sustancia y accidente».[222]

c) La siguiente cuestión es cómo llega el Yo mismo a distinguir espacio y tiempo, sustancia y accidente: mediante *la causalidad*. Por la infinitud del Yo surge *una segunda producción*, determinada (limitada) por la primera porque la presupone según la coherencia o identidad del Yo; luego la infinitud del Yo es el fundamento de que siga produciendo, o sea, de lo sustancial en ese segundo producir (C), la limitación determinada del primero (*B*) sólo es fundamento de la limitación determinada de C, es decir, de lo accidental en él. En consecuencia, «porque *B* determina algo accidental en *C* se separan en el objeto sustancia y accidente, la sustancia permanece mientras que los accidentes cambian —el espacio está móvil mientras el tiempo fluye, ambos, pues, se hacen objeto para el Yo como separados. Pero justamente por esto, el Yo se ve trasladado a un nuevo estado, a saber, el de la sucesión no arbitraria de las representaciones».[223]

Pero causa y efecto, es decir, las dos sustancias, han de ser puestas a la vez en la conciencia y relacionadas. Es preciso, por tanto, una dirección opuesta, de *C* a *B*, que fije, determine, el tiempo en esta sucesión causal: es la relación de *la acción recíproca*, sin la cual no hay causalidad alguna. La sucesión causal suprime el presente para que el Yo

pueda sobrepasar el objeto, y la acción recíproca lo restablece, pero sólo por un momento, pues la inteligencia pasa a la siguiente producción.

Resultado: el concepto de *coexistencia* y el de *simultaneidad* y la deducción completa de las categorías de relación, que, al ser las originarias, comporta la deducción de las restantes.[224] La acción recíproca avanza hasta *la acción recíproca universal*, «hasta *la idea de naturaleza*, en la cual por fin todas las sustancias se ligan en una, que está en acción recíproca sólo consigo misma».[225] Pero esta síntesis absoluta de todas las representaciones no arbitrarias no es posible en la filosofía teórica; como para Kant, la razón teórica no llega a lo absoluto objetivo.

La cuestión que surge aquí es cómo todo lo que es ha de explicarse a partir de un actuar del Yo y, sin embargo, la inteligencia sólo puede intervenir en un punto determinado de una serie sucesiva ya predeterminada.[226] El problema se resuelve con la distinción entre inteligencia absoluta e inteligencia finita, o sea, captando *la diferencia entre la primera y la segunda limitación*. El límite originario fue puesto en el primer acto de la autoconciencia, de él se da cuenta el Yo en el segundo acto, en la sensación originaria, y lo atribuye a la cosa en sí. Por este límite la identidad absoluta pasa a ser inteligencia en general, entra en el ámbito de lo racional. La segunda limitación es aquella por la cual la primera se limita, se determina. Pero determinar la actividad limitante (que se ha convertido en cosa en sí) es hacerla objeto y, por tanto, la inteligencia se ve limitada a un objeto, se ve forzada a intervenir en un punto determinado, se hace *esta* inteligencia, «siente» su finitud, su impotencia. Este sentimiento es el presente y todas las determinaciones contenidas en su acto originario se le aparecen en una serie temporal. Por la primera limitación me surge un mundo (es puesto lo objetivo), por la segunda soy consciente de él desde un punto determinado (es puesto lo subjetivo, nuestra perspectiva). La frontera, «el punto límite entre la inteligencia absoluta, inconsciente de sí misma como tal, y la consciente es, pues, meramente el tiempo»;[227] sobre el horizonte del tiempo se explica sucesivamente todo lo complicado en lo absoluto, pero son la misma realidad, la inteligencia infinita no está fuera de la finita.

Si reflexionamos sobre la infinitud originaria de las actividades ideal y real, sobre lo positivo de ellas, «el límite mismo aparece como algo de lo cual se puede hacer abstracción, que puede ser o no ser puesto, como contingente, es decir, extraño al Yo, opuesto a su naturaleza»,[228] sólo puede ser sentido. Preguntar por qué lo infinito se limita es preguntar por qué surge como autoconciencia, pues los dos límites son necesarios para que se manifieste; pero por qué lo absoluto originario se manifiesta, sólo podría contestarse: por «un actuar absolutamente libre del Yo».[229] A la base de la contingencia estaría el fundamento sin fundamento de una libertad absoluta, como desarrollará Schelling posteriormente.

Sin embargo, la segunda limitación aparece como más contingente que la primera, como lo absolutamente contingente. En primer lugar, porque, si bien de la primera se deduce en general que ha de haber una segunda, ya que toda limitación es determinada, no se deduce que esta segunda haya de ser así y no de otra manera,[230] de modo que surgiendo al mismo tiempo de un único acto, el de la autoconciencia, la segunda como tal no se deriva de la primera y constituyen dos actos diferentes.[231] En

segundo lugar, porque la primera limitación afecta sólo a la actividad real, ilimitada originariamente pero limitable, mientras que la segunda afecta a la actividad ideal que es además ilimitable, por lo que surge siempre intacta y da lugar a nuevas potenciaciones, a todo el sistema. Por eso la segunda limitación (es decir, no ya que pertenezca a un mundo en general, sino que esté aquí y ahora, rodeado por estas circunstancias particulares) se la toma como un *fatum*, como un destino. Sólo el idealista, dice Schelling la comprende como una acción del Yo,[232] necesaria para su autoconciencia, pues si por la primera limitación le surge un mundo, ha de despegarse de él para llegar a ser consciente, y ésta es la limitación segunda: reproducir sucesivamente la síntesis originaria desde un punto determinado, distinguir hasta el infinito todos los detalles para poder reconstruir la síntesis manteniendo la pluralidad, la diferencia; eso es autoconciencia. Para ser autoconsciente hay que ser consciente, lo que era eterno (atemporal) se ha de explicar puntual y sucesivamente, es decir, espacio-temporalmente con motivo del fenómeno, para que pueda aparecer a la conciencia. Las dos limitaciones son necesarias para devenir autoconciencia, vida orgánica, persona; aceptar la segunda limitación no es perderse en lo infinitamente pequeño, sino que es el paso necesario para recuperarse, la muerte necesaria para la resurrección. Y aparece como muerte porque siendo el paso necesario para la revelación total, no lo es ella misma, de modo que más bien la vela, la oculta; es el recodo del camino.

d) El Yo se encuentra ahora inmerso en la serie de representaciones necesarias, y quedaría ahí perdido si no lograra objetivarla como tal serie, potenciando su autointuición. Por la acción recíproca universal podría llegar la inteligencia a una autointuición de ella misma, pues el universo es su expresión objetiva, pero para que la sucesión como totalidad se le haga objeto es preciso limitarla mediante *la tercera limitación*, condición de una nueva serie de acciones. El producto de este nuevo acto es *la naturaleza organizada* e incluso *orgánica*. En ella la serie infinita, el universo infinito, se cierra retornando sobre sí, y con ello se objetiva para el Yo la acción recíproca, la inteligencia como productiva, es decir, como causa y efecto de sí misma, como vida orgánica: «cada planta es un símbolo de la inteligencia».[233] Si la sensación es la primera potencia de la intuición y la intuición productiva la segunda, la organización es la tercera, pues es intuición de la intuición productiva, o sea, la intuición productiva en la segunda potencia.

A través del organismo la inteligencia se intuye como lo que es, o sea, como una sucesión mantenida por un principio interno de actividad, como un ser que se desarrolla a partir de un núcleo originario, creciendo lentamente, incorporando el medio que lo rodea para transformarlo, autoproduciendo los órganos que lo integran según sus propias necesidades, y conformando un todo en el que cada una de sus partes adquiere sentido en relación a la totalidad, es decir, según la función que dentro de él desempeña. Y de este modo, con el ser orgánico se llega a la cumbre de la serie natural, pues constituye el producto más completo y perfecto de toda la evolución del universo (dicha perfección la alcanza sólo con la inteligencia).

En esta obra Schelling evita un estudio detallado de la estructura orgánica, sólo menciona sus tres funciones básicas, presentadas aquí como tres dimensiones. Para

aclarar este punto es necesario recurrir al *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*,[234] donde estos procesos son analizados a partir del concepto de *excitabilidad (Erregbarkeit)*. La excitabilidad, característica de todo ser vivo y descubierta por Brown, [235] actúa como mediador entre el mundo orgánico y el inorgánico, dado que toda excitación supone como causa la presencia de un estímulo externo, cuya última procedencia es el mundo de la materia inerte. Todas las actividades vitales, por tanto, tienen su fundamento en una dualidad (exterior-interior) que tiende a ser suprimida a través de una interiorización del entorno.

La excitabilidad se desarrolla en tres momentos, en una gradación dinámica que no se presenta en estratos biológicos separados. Por el contrario, en un mismo organismo pueden conjugarse de una manera interdependiente todas las funciones:

— *Sensibilidad*: Es la capacidad de ser afectado por un estímulo, es decir, una pasividad que ha sido posible por una actividad y que presenta distintos niveles de complejidad: puede ser una función difuminada sin una ubicación concreta, como en los procesos homeostáticos de los protozoos, o estar adscrita a un órgano determinado, como sucede con los cinco sentidos de los animales superiores y sus respectivas localizaciones cerebrales. Con la recepción del estímulo se produce una perturbación del estado de quietud y equilibrio de fuerzas propio del ser orgánico y con ello se inicia un nuevo proceso: el de la respuesta, que implica ya un cierto grado de objetivación y exteriorización del todo vivo.

— *Irritabilidad*: Es la facultad de reacción del organismo y su última expresión es el movimiento. Se trata todavía de una función interna que logra su manifestación completa en un proceso más complejo, en el que se conjugan los estados anteriores.

— *Impulso de formación* (*Bildungstrieb*): Es una fuerza de producción que exterioriza todas las funciones orgánicas y mantiene la unidad e identidad del producto hasta su desarrollo completo, para transformarse entonces en fuerza reproductora. Su meta, pues, va más allá de la existencia del individuo para asegurar la pervivencia de la especie. Este impulso general se concreta en la nutrición, la secreción, el crecimiento, el instinto animal (*Kunsttrieb*, entendido como capacidad para efectuar producciones siguiendo una necesidad ciega, como por ejemplo la construcción de un panal de abejas), la reproducción y, en particular, el impulso sexual, donde otra vez aparece la dualidad originaria.

Las categorías de la física orgánica son potenciaciones de las categorías de la física general y, consiguientemente, expresión de los actos básicos de la inteligencia. Con ello no sólo se pone de relieve el paralelismo constante de todas las dimensiones que aparecen tematizadas en esta obra, sino que se afirma también la unidad estructural de todos los productos naturales y espirituales. Aplicando esto al caso concreto de la naturaleza se nos vendría a decir que no existe una clara distinción entre lo orgánico y lo inorgánico y que ya en los seres inanimados se presenta rudimentaria o potencialmente la organicidad a la que aspira la naturaleza toda, un estado que sólo logran plenamente algunos especímenes tras un combate con la materia, en una lucha por alcanzar la conciencia.

Por esa lucha la inteligencia sólo logra progresivamente su meta, produciendo una evolución continuada cuyo documento es la gradación en las organizaciones.[236] La inteligencia alcanza su autorreconocimiento definitivo sólo identificándose con la organización de mayor dignidad: el cuerpo humano. Asistimos aquí a una de las partes más interesantes del *Sistema*: la deducción de la corporalidad, su relación con la inteligencia y la explicación idealista de la salud y la enfermedad, que anticipa en líneas generales la interpretación que de este fenómeno hará más adelante el psicoanálisis.

El cuerpo y la inteligencia parecen funcionar separadamente, Schelling no explícita cuáles son sus puntos de contacto, quizás porque este tema cae fuera de la intención de la obra. Su relación se inserta en un contexto más amplio, el de la armonía preestablecida entre naturaleza y espíritu.

Lo que le interesa a Schelling es la cuestión del autorreconocimiento y sus consecuencias. Este autorreconocimiento consiste en la identificación de un organismo particular con el Yo, en la aceptación del cuerpo como propio. Por esta identificación el cuerpo ha de ser la reproducción perfecta de su interior, con lo cual a la inteligencia no sólo se le objetiva el objeto de sus representaciones (mundo) sino también sus mismas representaciones (cuerpo) y, por tanto, es la máxima identificación entre naturaleza e inteligencia, realismo e idealismo.

Ésta sería la base sobre la que se asienta el sentimiento de salud: la transparencia de la inteligencia a través del organismo, su silencio, la ausencia de interferencias. Lina ruptura parcial de dicha identidad causaría el sentimiento de enfermedad y una supresión total de la misma provocaría la muerte.

Desde el punto de vista subjetivo, pues, la enfermedad no es un desarreglo al nivel de la materia (aunque ésta pueda ser su última consecuencia) ni la muerte un hecho explicable por la causalidad, sino que son sucesos que caen dentro de la esfera de las representaciones y sólo pueden comprenderse a partir de ellas. En otras palabras, la enfermedad es la toma de conciencia del rechazo parcial de la identidad entre el cuerpo y la inteligencia, y la muerte es suicidio, negación consciente o inconsciente a reconocer la imagen propia en un cuerpo.

Con esta última identificación de la inteligencia en la naturaleza culmina el proceso de reconocimiento del Yo en el mundo material y se está en condiciones de ascender a un ámbito superior: el suprasensible.

Tercera época: la reflexión

Con la organización la inteligencia está puesta por entero en el producto e identificada con él, con su organismo; así se cierra el círculo del producir, de las representaciones necesarias (que llamamos experiencia). Pero si la inteligencia ha de llegar a ser consciente de sí misma como productora se ha de despegar del producto (*abstracción empírica*), incluso de todo producto (*abstracción trascendental*), reflexionando sólo sobre su actividad productora: es la *reflexión absoluta*. Ésta ocurre por un acto de libertad cuya deducción pertenece y da lugar a la filosofía práctica; hasta aquí las

distintas realidades naturales eran documentos o plasmaciones de otras tantas intuiciones del Yo, pero a partir de ahora la naturaleza se calla y aparecerá, como veremos más tarde, una nueva voz-eco: los otros yoes, la intersubjetividad. Si siguiéramos, como hasta ahora, el hilo genético de esta deducción, tendríamos que pasar del acto de la organización al acto de la libertad. Pero por este acto surgen dos vertientes: la reflexión, que es lo que aquí se analiza, y la vida volitiva consciente, cuya deducción dará comienzo en la filosofía práctica. Como veremos allí, por este acto de libertad me hago consciente de mi voluntad gracias a la intersubjetividad, y con ella el mundo adquiere realidad, independencia respecto de mis representaciones: surge la conciencia (humana), todo el universo de representaciones conscientes de sí que culminan en la ciencia. Este universo sin embargo, pertenece a la filosofía teórica y sólo refleja idealmente lo que ya era, o sea, no se añaden nuevas acciones reales, sino que las ya existentes surgen a la conciencia consciente de sí explicitándose, de modo que las acciones que hemos considerado desde el punto de vista de la intuición (productiva) aparecerán todas *al Yo* pero de modo distinto, a saber, separadamente. Nace el punto de vista de la reflexión, que es idéntico al punto de vista del análisis: se analiza lo que ha surgido con la intuición productiva, con la síntesis, y se toma conciencia de sus elementos. Se trata, por tanto, de una reflexión distanciadora, objetivadora, científica, la examinada por Kant en su *Crítica de la razón pura*, muy diferente de una meditación.

Cómo el Yo llega al punto de vista de la reflexión no pertenece ya a la filosofía teórica porque ésta nunca llega a una reflexión absoluta (siempre queda una actividad subjetiva no objetivada), a un acto libre, que como tal no puede ser deducido teóricamente porque no pertenece a la cadena de representaciones necesarias sino que la quiebra. Encontrado ese punto se reanudará el hilo sintético. Por tanto, Schelling no lleva en esta época el orden o método genético, sintético, como hasta ahora, sino el inverso, el analítico, el kantiano, acomodándose no ya a la visión que el filósofo tiene de la realidad (cómo surge), sino a cómo su objeto, el Yo, la va descubriendo: desde lo fundado al fundamento, a sus condiciones de posibilidad, desde la abstracción empírica a la trascendental o absoluta. Veámoslo.

En la época anterior la conciencia llega a intuir enteramente su producto y se identifica con él, siendo su cuerpo. En esta época la inteligencia ha de intuirse como actividad productora. Para eso tendrá que separar su actuar de lo producido, lo que en el uso común del lenguaje se llama *abstracción* (todavía empírica). Con ello logra objetivar su actuar, pero al objetivarlo no lo ve aún como su actuar sino como algo producido: es el *concepto* —el concepto empírico, porque la inteligencia no se ha separado todavía de todo objeto sino sólo de uno particular—. Los conceptos coinciden con los objetos porque la inteligencia productora y el objeto eran uno originariamente, más allá de la conciencia, donde el objeto no existe aún como objeto, como ocurre, por ejemplo, en el sueño; el concepto es la regla según la cual se construye el objeto, y el objeto es la expresión de la regla. Sin abstracción no habría separación de subjetivo y objetivo, de concepto y producto, todo existiría en nosotros y la inteligencia estaría perdida en su producto.

Es en *el juicio* donde el concepto (como predicado) se separa de la intuición (como sujeto). «Juicio» se dice en alemán *Urteilung*, que etimológicamente significa proto-división. Pero en él no sólo se separan intuición y concepto, sino que se vuelve a poner su identidad, ya de modo consciente, gracias a una intuición mediadora no productiva: *el esquematismo*, uno de los hallazgos fundamentales en la construcción de la *Crítica de la razón pura*[237] y una de las piezas básicas en el idealismo trascendental al haber suprimido toda referencia exterior como criterio de la verdad objetiva: la inteligencia se crea su universo como su expresión (unidad inconsciente de concepto e intuición) y saca de sí misma la capacidad de separarse de su producto (abstracción) y volverse a identificar para adquirir conciencia (unidad consciente); esa capacidad se llama *imaginación*.

Pero para que la inteligencia se distinga no ya de un producto suyo particular sino de todo producto no basta la abstracción empírica, sino que es necesaria *la abstracción total o trascendental*. Por ella se separa totalmente la intuición del concepto. La intuición carente de concepto aparece como un actuar (productivo) en general, indeterminado, que los conceptos determinan creando los objetos. Este intuir universal a su vez intuido es *el espacio*, la posibilidad de *la geometría*. Por su parte, los conceptos carentes de toda intuición son *las categorías* como conceptos lógicos. Como vimos, las categorías originarias son las de relación, pues presentan aún unidos sentido interno y externo. Por la razón contraria, es decir, porque suprimen la unidad entre ambos, las categorías matemáticas (las de cantidad y cualidad)[238] surgen sólo desde el punto de vista de la reflexión. Las categorías modales aparecen al final, en el acto supremo de reflexión, pues expresan una relación del objeto ya acabado con toda la facultad de conocimiento; son las supremas.

Así como la abstracción trascendental es la separación total entre intuición y concepto, y, como tal, condición del juicio, *el esquema trascendental* es el mediador para su reunificación consciente, no ya en referencia a un objeto particular sino para el objeto en general. Pero si para Kant el esquema trascendental es el mediador entre la sensibilidad en general y el entendimiento, para Schelling lo es entre el sentido interno y el externo, y se identifica con *el tiempo lineal*,[239] sustrato de toda *la matemática*. Él nos explica *el movimiento y el continuo*, irreconstruibles desde el punto de vista de la reflexión, el cual ha hecho abstracción del esquematismo, como nos lo testifican, por ejemplo, las aporías de Zenón; el tiempo es continuo en el actuar, no en la reflexión.[240]

Del mismo modo que la abstracción empírica es condición del juicio, así también la abstracción trascendental es condición de la empírica, pues sólo por aquélla inteligencia y mundo se enfrentan por primera vez en la conciencia y se separa (abstracción) por libertad lo que estaba unido en la síntesis originaria de la intuición. La abstracción empírica no sería sino una exteriorización, manifestación o ejemplificación de la trascendental. Pero por ser fundamento, no llega a la conciencia empírica como condición sino como resultado. Para que el Yo se haga consciente de ella ha de salir del círculo de la conciencia y, por tanto, traspasar los límites de la filosofía teórica. La nueva acción, que es a la vez el fundamento de la abstracción trascendental, ya no es deducible de las acciones anteriores de la inteligencia como si fuera un producir más, sino que

representa una salida absoluta de la serie de la producción para objetivarla como totalidad; «aquí se quiebra la cadena de la filosofía teórica; y con respecto a ella sólo queda la exigencia absoluta [categórica]: *debe* aparecer en la inteligencia semejante acción»[241] para que el Yo se eleve por encima de todo objeto. Deducir este acto de libertad es el objeto de la filosofía práctica.

La cuestión que cierra esta parte es la distinción de *lo a priori y lo a posteriori* en nuestro conocimiento.[242] Según Schelling nuestro conocimiento es originariamente empírico y, a la vez, *a priori*, *a priori* en la medida en que todo es producción del Yo, empírico en cuanto que no somos conscientes de este producir. Sólo al querer ser conscientes, es decir, en el punto de vista de la reflexión, surge esta distinción que, sin embargo, arruina la unidad, la verdad y la objetividad del conocimiento. Todo saber puede ser *a priori* o *a posteriori*, éstas no son cualidades que correspondan a la proposición, sino al modo como la sabemos: si es de modo histórico, aprendido de otros, o racional, es decir, de modo necesario.[243]

La filosofía práctica

Toda la tarea de la filosofía teórica fue trasladar el límite originario a la actividad ideal, es decir, objetivar al Yo como intuyente, como productor. Para ello él hubiera tenido que desprenderse de todo producto, lo que no consiguió mientras producía, pero en el camino le surgió todo el mundo objetivo que aún no se encuentra objetivado, como totalidad (los animales no se despegan totalmente de su paisaje). Sin embargo llegamos a esa exigencia pues la inteligencia ha de ser consciente de sí como actividad productora, ha de ser autoconciencia. Esta abstracción, al ser una acción absoluta, esto es, libre, rompe con la serie de producciones y la objetiva; comienza así una nueva serie de acciones, una segunda naturaleza, la humana, las producciones con conciencia, cuya deducción es todo el objeto de la filosofía práctica.[244] Esta se articula en tres cuestiones fundamentales:

1) cómo es posible el acto originario de libertad;

2) cómo este acto originario se le objetiva al Yo mismo;

3) cómo es posible la unidad entre libertad y naturaleza.

La cuarta cuestión, que cierra todo el sistema, cómo el Yo llega a ser consciente de esa unidad originaria entre lo consciente y lo inconsciente, da lugar a las últimas partes de esta obra: la teleología y el arte.

Cómo es posible el acto originario de libertad

Que el acto originario de libertad sea una acción absoluta, no condicionada, no significa que no sea explicable; no lo es desde una acción o producción precedente, concreta, de la inteligencia, o sea, desde un estar determinado o particularidad de la inteligencia, pero sí lo es desde lo absoluto de ella, desde un autodeterminarse o un

actuar de la inteligencia directamente sobre sí misma. «Ese autodeterminarse de la inteligencia se llama querer»,[245] no uno particular sino *el querer trascendental*, el acto originario de libertad. «El Yo es un querer originario»,[246] dice Schelling, retomando el voluntarismo fichteano. Si por la organización el Yo se individualizó hasta el último detalle, recorriendo y completando así su «bajada» a la concreción, a lo infinitamente «insignificante», por medio del querer da un paso atrás, hacia su origen absoluto, para tomar perspectiva, para ver el panorama, para contemplarse.

En el querer el Yo es por primera vez consciente de sí como productor, como real, como capaz de hacer algo, de hacer lo que quiere. Sin embargo vuelve a fracasar relativamente en su intento, porque se ve sólo como productor con conciencia y no como productor sin conciencia, pues esa acción de querer no crea el mundo sino que sólo lo contrapone al Yo (el Yo comienza a saber de sí distinguiéndose del mundo, recuérdese la ley por la cual las épocas se acumulan) y, por tanto, lo toma como *ya* construido, olvidándose de su construcción. «Por eso el mundo se le aparecerá como realmente objetivo, es decir, existiendo sin su intervención»,[247] y lo que él produzca conscientemente aparecerá como una segunda naturaleza. Por medio del querer el Yo descubre y afirma su individualidad contraponiéndose un mundo, pierde de vista la unidad originaria, se separa de él como el productor consciente de sí de lo producido. Inteligencia y mundo objetivo se enfrentan aquí por primera vez en la conciencia.

También el acto originario de la autoconciencia era un autodeterminarse, pero inconsciente; en él sólo lo objetivo se hizo objeto. Aquí la actividad o Yo ideal —la actividad consciente es la actividad ideal a la tercera potencia—,[248] se opone al Yo real e ideal a la vez, al Yo productor; por eso aquél ya no es simplemente ideal sino idealizante, y el productor (que forma parte del mundo objetivo) se transforma en realizador: «la filosofía práctica se basa por entero en la duplicidad del Yo idealizante (que proyecta ideales) y el realizador».[249] El primero surge por una autodeterminación de lo absoluto de la inteligencia, el segundo expresa la particularidad de esa inteligencia y, desde esa perspectiva, todo el mundo objetivo. Realizar es producir con conciencia, en el Yo teórico proyectar y realizar (concepto y hecho) son una misma cosa. Si en la filosofía práctica se enfrentan por vez primera inteligencia y mundo por medio de la experiencia del querer, ese enfrentamiento se polariza entre el Yo idealizante y el Yo realizador, este último como la parte privilegiada del mundo objetivo, y se concreta después, en el siguiente punto, en el enfrentamiento entre moralidad y egoísmo.

El acto originario de la autoconciencia y el del querer se distinguen también en que aquél cae fuera del tiempo, pues es su fundamento, mientras que éste constituye el inicio de la conciencia en el tiempo y «cae necesariamente en un momento determinado de la conciencia»,[250] «momento» del sistema como una etapa de la autoconciencia, pero también «momento» como nacimiento individual, datable, pues el tiempo, así como toda la serie productiva inconsciente, es presupuesto para que el Yo tome conciencia de sí como productor (las etapas se acumulan). Y aquí surge el problema de cómo una acción en el tiempo no es explicable desde una determinación de la inteligencia. «La contradicción es que la acción [el acto originario de libertad] debe ser explicable e inexplicable a la vez.»[251] ¿Cómo es posible el acto originario de libertad?

En una explicación a veces zigzagueante Schelling nos introduce en el ámbito de *la intersubjetividad* como el único donde puede ser explicado el acto originario de libertad: la influencia de otra inteligencia es su condición necesaria. Del mismo modo que sucedió con los otros elementos anteriores del sistema, también la pluralidad de inteligencias se nos presenta como condición necesaria para la autoconciencia, para la autoposición de un Yo con todas sus determinaciones, y como tal es deducida aquí (conforme al método trascendental) y, por tanto, pertenece asimismo a la manifestación, al fenómeno. Para comprender esto, podemos ponerlo en analogía con lo ya visto en las categorías de relación. En la de sustancia y accidente se considera una sola sustancia, y del mismo modo en la filosofía teórica se nos desplegó en unidad el acto originario de la autoconciencia como manifestaciones de una sola inteligencia, hasta la identificación de ella con un organismo. Ahí se completó hasta el infinito el proceso de individuación, y con ello la posibilidad de pluralidad de la inteligencia misma y la existencia e influencia de otros seres racionales sobre la misma inteligencia. «La tercera limitación o la de la individualidad es, pues, el punto sintético o el punto de inflexión entre la filosofía teórica y la práctica»,[252] de modo que ahora reanudamos el hilo sintético de la investigación, interrumpido durante la época de la reflexión. Después, para tomar conciencia precisamente de esa primera categoría y distinguir entre sustancia y accidente, se pasó a la categoría de la causalidad, donde se introdujo la pluralidad de sustancias (causa y efecto), como es también el caso en la filosofía práctica: para objetivar todo lo surgido en la etapa anterior se hace necesario pasar a la pluralidad de inteligencias, es decir, a la intersubjetividad. Toda la filosofía práctica se mueve en ese ámbito, un ámbito que se va ensanchando y entrecruzando en interrelaciones múltiples a semejanza de la categoría de relación recíproca. Su totalización como relación recíproca universal, el universo tomado como un organismo total (como una sustancia compuesta por la relación de todas las sustancias) nos devuelve la unidad primitiva, enriquecida (dialécticamente) con una pluralidad que la amenazaba y que ahora la vivifica. Del mismo modo iremos descubriendo que la pluralidad de inteligencias pertenece, como momento necesario, a la parusía «de la única inteligencia que ni ha comenzado ni dejará de ser».[253]

La dificultad para Schelling reside justamente en pasar de la unidad a la pluralidad de inteligencias manteniendo el carácter monadológico de la inteligencia. Veámoslo. El acto de libertad no puede explicarse por un actuar interior de la *misma* inteligencia pues es absoluto, pero como es temporal, explicable, lo será por un producir de *otra* inteligencia; mas como se trata de una autodeterminación, el producir de esa otra inteligencia no podrá ser fundamento directo, sino indirecto, negativo, luego ese producir será un no-producir de la otra inteligencia, un «dejar espacio». En efecto, la realidad objetiva es fraccionada, finita; si otra inteligencia ya ha querido algo, yo tendré que escoger lo que queda *si* me decido a querer. La otra inteligencia me suscita la posibilidad de querer en cuanto, primero, me fija un ámbito donde ella no actúa y,[254] segundo, me proporciona, donde sí actúa, la objetivación de esa acción con lo que me surge el concepto (la conciencia) del querer.[255] Este ya no es un actuar productivo donde concepto (proyecto) y objeto (hecho) se fusionan, sino el concepto de un objeto posible y

una exigencia a realizarlo, exigencia que contrapone y relaciona el momento actual con el siguiente, naciendo así la oposición entre el Yo ideal (volitivo) y el productor (objetivo), entre la posibilidad (futuro) y la realidad (presente). «Sólo la condición de posibilidad del querer ha de producirse en el Yo sin su intervención. Y así vemos a la vez resuelta por entero la contradicción de que la misma acción de la inteligencia debe ser a la vez explicable e inexplicable. El concepto mediador para esta contradicción es el concepto de una exigencia, porque mediante la exigencia se explica la acción si ella ocurre, sin que por eso tuviera [necesariamente] que ocurrir.»[256]

Por tanto no es el objeto natural el que me hace consciente de mí, sino el artefacto, los productos humanos que contienen una finalidad exterior a ellos mismos, un concepto del concepto que sobrepasa al objeto y se agota en otro fuera de él. Por este concepto potenciado el artefacto lleva la inteligencia a la reflexión, a algo que ya no es objeto, a una inteligencia fuera de ella, es decir, a una intuición exterior que nunca podrá ser intuida y que por eso es lo primero absolutamente objetivo e independiente por completo de ella. Los objetos no están de por sí fuera de mí, de mis representaciones, «lo único originario fuera de mí es una intuición fuera de mí, y aquí está el punto donde por primera vez el idealismo originario se convierte en realismo».[257] Es aquí donde surge *la objetividad del mundo*, esto es, el mundo como realmente exterior e independiente de mí: «sólo porque hay inteligencias fuera de mí el mundo llega a ser en general objetivo para mí»[258] porque es intuido por ellas aun cuando yo no lo intuyo y a la inversa, y nos lo comunicamos. Así pues, «la actividad de otros seres racionales, en cuanto está fijada o presentada mediante objetos [artefactos] sirve para determinarme a la autodeterminación»,[259] para hacerme consciente de mí (libre) y del mundo como objetivo, es decir, para completar al máximo (con la conciencia) el proceso de individuación y separación del resto.

¿Pero cómo es posible una influencia entre inteligencias monadológicas? «Tendrá que haber una armonía preestablecida respecto al mundo común que ellas representan [… pues] toda determinación llega a la inteligencia sólo mediante la determinación de sus representaciones.»[260] Esa armonía preestablecida reside en que todas las inteligencias tienen en común la primera, la segunda e incluso la tercera limitación, ésta en general, es decir, comparten el mundo objetivo, incluso el de la subjetividad en general, y se reparten las perspectivas. En la medida en que la tercera limitación es determinada se pone en cada individuo algo que, por eso mismo, es negado en los otros, intuido por ellos como no-suyo, como el actuar de una inteligencia exterior. Toda inteligencia está «abierta a la influencia ajena pura y exclusivamente por negaciones de su propia actividad»,[261] al contrario de lo que piensa la conciencia común. En efecto, querer es querer algo determinado y determinarse es limitarse, negarse otras acciones (si quiero correr no nado), esa limitación es necesaria para el fenómeno del querer y por tanto para la autoconciencia, luego puesta y predeterminada por la síntesis de mi individualidad. Por la posición de ésta está puesta en mí una negación de actividad, limitación que me hace consciente de mí y por tanto libre. Pero por esta autonegación en mí se pone inmediatamente actividad fuera de mí «no sólo en el pensamiento, sino también para la intuición, porque todo lo que es condición de la conciencia ha de ser

intuido exteriormente»,[262] objetivado, «extrañado». Por la posición de una pasividad en mí se produce una afección, una intuición, y una actividad fuera de mí como correlato, «de suerte que en las influencias de las inteligencias sobre mí no contemplo sino los límites originarios de mi propia individualidad»,[263] y esto en relación recíproca; «ningún ser racional puede acreditarse como tal sino mediante el reconocimiento de otros como tales».[264] Y esta influencia de otras inteligencias, que es condición de la conciencia, no puede pensarse como un acto aislado sino continuo, para que la conciencia perdure y siga siempre orientándose en el mundo intelectual: es lo que se llama *educación*.

En consecuencia, «libre» significa, según Schelling, ser consciente de mi individualidad, de mi limitación originaria. Él afirma que «ha de haber en mí originariamente un no-actuar libre, aunque sin conciencia»,[265] que sería mi talento o mi carácter; lo afirma como libre en contraposición a otros actos y potenciaciones que aparecen en el *Sistema*, pero no explica cómo es posible esta especificidad suya. Por la limitación hasta el infinito soy consciente de mí como individuo, pero esa individualidad no es a la postre sino una elección singular de la inteligencia infinita, elección que me ha creado, que soy yo. Pero con ello peligra la posibilidad de los conceptos morales, que era lo que él pretendía explicar,[266] y elude significativamente la cuestión de la libertad responsable del individuo como una cuestión fantasma.[267] Como criticaba Fichte a Spinoza, insertar la subjetividad en un horizonte absoluto es hacerla peligrar como tal, como autonomía, como punto desde el cual se extiende todo un mundo de formas, de sentido.

Cómo el querer se le objetiva al Yo

En el primer punto vimos cómo al Yo se le objetiva *lo que* quiere, es decir, el mundo, su intuir. Aquí veremos cómo se hace consciente de sí en cuanto querer. Pues bien, el fenómeno de esa voluntad originaria por el que el Yo toma conciencia de ella es el libre albedrío, que oscila entre su querer individual (impulso natural, egoísmo) y su querer universal (autodeterminación, imperativo categórico). Veámoslo.

a) Reflexionemos primero sobre lo objetivo en el querer, a saber, lo querido. El Yo se hace consciente de su querer «porque un objeto de la intuición llega a ser expresión visible de su querer»,[268] y es este objeto determinado porque el Yo ha querido de esta determinada manera, no a la inversa.[269] Por el querer la inteligencia se hace consciente de sí como fuerza productiva, pero de rechazo lo producido, el mundo, adquiere independencia, objetividad, «pues el querer es querer sólo en la medida en que se dirige a algo independiente de él».[270] Luego por el querer me surge una contradicción porque, «por un lado, mediante él soy consciente de la libertad, por tanto también de la infinitud, por otro, por la necesidad de representar soy continuamente retrotraído a la finitud».[271] Para que la contradicción perdure, y perdure con ello la conciencia, surge una tercera actividad, *la imaginación*, que Schelling identifica con la razón teórica

kantiana, y que proyecta *ideas*, no ya conceptos sino ideas-puentes entre la finitud y la infinitud, que posibiliten y orienten la realización objetiva de la libertad.

Por la oposición entre el ideal y la realidad surge *el impulso* a configurar el objeto según las exigencias de la actividad idealizante y restablecer así la identidad suprimida del Yo. Pero «cómo ese impulso puede tener causalidad»,[272] es decir, cómo es posible «un tránsito desde lo (puramente) ideal a lo objetivo (ideal y real a la vez)».[273]

— Las condiciones negativas son el tiempo, el sustrato o sustancia que hay que modificar, y la resistencia de lo modificable o accidentes. Ellas posibilitan una transformación progresiva, un devenir mediador entre la finitud y la infinitud, una sucesión de representaciones que no siga la cadena de causa a efecto, sino de medio a fin.

— Cuando Schelling analiza las condiciones positivas del tránsito, descubrimos que en realidad no hay tal tránsito pues el actuar y el producir son originariamente lo mismo. El mundo es originariamente subjetivo y se objetiva con motivo del querer (donde el Yo intuyente fue intuido como intuyente y por eso convertido en actuante), luego «no puedo aparecerme como intuyendo [o sea, como actuando] sin intuir algo subjetivo pasando a lo objetivo»,[274] una «ilusión» necesaria para la conciencia (como todo lo deducido en el sistema). Nosotros, que filosofamos, sabemos que el actuar libre no es sino *el fenómeno* de la intuición, el intuir productivo puesto en el teatro de la conciencia gracias a que actuar es producir conforme a un concepto (según un fin), pero *en sí*, en el propio producir, en la actividad que es a la vez ideal y real, el concepto no precede a la intuición. Aparece aquí la distinción entre lo objetivo (en sí) y lo subjetivo (fenómeno).

Lo objetivamente actuante pertenece, pues, por entero al mundo y sus leyes y, por tanto, debe haber algo objetivo que se identifique con lo subjetivo y esto es, como ya vimos, *el cuerpo orgánico*, de modo que «ese impulso que tiene causalidad en mi actuar ha de aparecer objetivamente como un *impulso natural*»[275] autónomo, enraizado en una necesidad de la organización, como *dolor*. Pero entonces las mismas condiciones (las leyes naturales) que hacen posible que la libertad aparezca la suprimen como tal y queda aún sin resolver cómo el querer, la libertad absoluta, se le objetiva al Yo. Los sistemas que reflexionan sobre este elemento objetivo del querer, sometido a la predeterminación de la necesidad natural, niegan consecuentemente la libertad.

b) Hemos de encontrar un fenómeno en el que se le objetive al Yo no ya una cosa querida, sino *todo* el querer. Pero querer no es sino autodeterminación; si lo objetivo en el querer, al ser un intuir, se dirige necesariamente a un objeto exterior al querer, lo subjetivo (la actividad ideal) se dirige a esta autodeterminación y se objetiva como una exigencia de la misma: «el Yo no debe querer sino la pura autodeterminación misma».[276] Es *el imperativo categórico* o ley moral kantiana, deducida aquí como condición de la autoconciencia. Esta ley no se dirige a mí en cuanto individuo particular, sino en cuanto inteligencia en general.

Así como en el querer se oponen inteligencia y mundo, del mismo modo la actividad objetiva del querer ha de oponerse en la conciencia a la actividad ideal y, por tanto, objetivarse sin exigencia, por sí misma, por un impulso natural, ciego (como ya

vimos), y no siendo originariamente querer «se transforma en querer sólo por la oposición al querer puro dirigido meramente a la autodeterminación».[277] Al oponerse al querer puro, por él soy consciente de mí como *esta* inteligencia, como individuo, me separa del ámbito común y por eso se llama en moral *impulso egoísta* (porque procede del individuo y retorna a él), y a su objeto, *felicidad*.

Sólo en la oposición recíproca llegan a la conciencia ley moral e impulso egoísta.[278] Pero si la libertad ha de ser real, «esta oposición ha de ser real, es decir, ambas acciones […] han de aparecer en la conciencia como igualmente posibles»,[279] y la decisión ha de tomarla una tercera actividad que oscila entre las dos, ligándolas y posibilitando con ello la oposición, determinándolas entre sí sin estar ella misma determinada. Esa tercera actividad se llama *libre albedrío*. La oposición entre las dos actividades objetiva el acto absoluto de la voluntad (o, lo que es lo mismo, el acto originario de la autoconciencia) y la convierte en albedrío. En él encontramos la manifestación de la libertad, de la espontaneidad originaria del Yo; él es el fenómeno de la voluntad absoluta, con el cual se inicia toda conciencia, es decir, con él completamos la construcción de *la conciencia empírica*.

De nuevo tres elementos, tres actividades, para explicarnos el querer y su aparición en la conciencia:

— una actividad objetiva: el impulso natural;

— una actividad ideal: el imperativo categórico;

— una tercera actividad engendrada por la oposición de las dos anteriores: el libre albedrío, que es donde se encuentra *el fenómeno de la libertad* porque es posibilidad de bien y de mal según siga o no la ley moral[280] pues «oscila entre lo subjetivo y lo objetivo del querer determinando lo uno por lo otro, o sea, […] se determina a sí mismo en la segunda potencia»,[281] es decir, con libertad. Este fenómeno (de la voluntad absoluta) «ya no puede ser explicado objetivamente, pues no es nada objetivo que tuviera en sí realidad, sino lo absolutamente subjetivo»,[282] aunque tan cierto como el Yo mismo, que no es en su máxima potencia sino esa intuición (aquí bajo los límites de la finitud) de la voluntad absoluta. Y aquí surge de nuevo la contradicción entre lo subjetivo que pretende ser determinante y lo objetivo ya predeterminado: ¿cómo ese libre albedrío puede ser una actividad determinante, es decir, el verdadero sujeto de nuestra vida, nosotros mismos, si sólo es resultado (como nuestra individualidad), un fenómeno, algo puramente subjetivo?; más aún, ¿cómo ese Yo que oscila puede ser determinante a la segunda potencia (y por tanto libre) de un Yo objetivo ya predeterminado, es decir, cómo podría determinarlo según las leyes morales si el Yo objetivo se encuentra ya indefectiblemente determinado por las leyes de la naturaleza? Con esto entramos en la tercera cuestión de la filosofía práctica.

Cómo conciliar libertad y necesidad natural

Éste, dice Schelling, es «el punto supremo de toda la investigación».[283] Al igual que en toda contradicción, los dos elementos opuestos sólo pueden ser armonizados por un tercero. Este tercer elemento puede descubrirse desde tres niveles:

— al nivel de la comunidad humana en la historia, el objeto principal de esta última parte de la filosofía práctica;

— al nivel de la naturaleza en la teleología;

— al nivel del individuo en el genio, una figura que, saliendo del Renacimiento, la recoge Kant para la filosofía contemporánea en su teoría del arte. La última respuesta schellingiana en esta obra al problema de la libertad que aquí se plantea será: sólo el genio (artístico) logra ser protagonista de su vida al ser capaz de unir libertad y naturaleza.

Pasemos al primer nivel, el único que está enmarcado aún en la filosofía práctica.

a) El bien supremo: La contradicción a resolver podríamos formularla entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el impulso natural que tiende a la felicidad, por una parte, y, por otra, el libre albedrío y la ley moral. Pues bien, como ya vimos, impulso natural y ley moral o voluntad pura no pueden existir, es decir, manifestarse en la conciencia, separadamente uno del otro sino por su oposición mutua; luego a la raíz de esta oposición reside una identidad que expresamos con el concepto de bien supremo. En efecto, «la voluntad pura […] no puede hacerse objeto para sí misma sin identificar el mundo externo consigo»,[284] y la felicidad no es otra cosa que la identificación de lo objetivo con el querer. La identificación total, «la voluntad pura dominando en el mundo externo, es el único y supremo bien».[285] Por tanto, la voluntad pura, al configurar el mundo externo, se manifiesta como felicidad,[286] ambas son lo mismo y no necesitan una unificación sintética como pensaba Kant en contra de epicúreos y estoicos.[287] Y es que Kant parte de una razón puramente formal (cuya objetivación en el mundo no es la felicidad sino el derecho), porque para él todo lo material es empírico; mientras que Schelling parte de un Yo que es principio formal y material (como vimos en su momento) y, por tanto, la moralidad no se reduce para él a mera forma.

Sin embargo, aún permanece el problema: cómo la voluntad pura puede determinar al mundo objetivo. A esa determinación se opone sobre todo el egoísmo humano, que ha de ser controlado por el derecho.

b) El derecho: Kant distinguió entre moralidad y legalidad.[288] Legalidad es actuar conforme a la ley de la razón y moralidad es hacerlo además por respeto a ella. Pero tanto la una como la otra son manifestación, subjetiva la una y objetiva la otra, de la misma razón pura (práctica). En ese sentido, moralidad y legalidad estaban vinculadas. Éste fue el camino seguido por Schelling en 1796 con su escrito *Nueva deducción del derecho natural*,[289] pero en el *Sistema* tiende a separar por completo legalidad de moralidad. Aquélla no sólo no ha de depender de la voluntad buena o mala, es decir, de la moralidad de los jueces y gobernantes, sino que ha de consistir en una mecánica ciega (el símbolo de la justicia es una doncella con los ojos tapados) que controle los egoísmos de cada uno para que no supriman la libertad del otro. Frente a una esperanza de

acuerdo entre sociedad (derecho) y moralidad (deberes) que suprimiera la necesidad de una coacción, expresada en *Sobre el Yo*[290] y frente a una cierta tendencia anarquista de la *Nueva deducción* al primar la voluntad y la moral individual, aquí se defiende una teoría del Estado-máquina, más acorde con la progresiva acentuación de la objetividad y la naturaleza en el pensamiento de Schelling, y con la decepción que sufrieron los intelectuales alemanes de la época ante las crueldades de la Revolución francesa. El derecho, como ley inviolable, se dirige a coaccionar al impulso natural para que no suprima la libertad de los otros individuos, es decir, para adecuarlos con el libre albedrío y no tanto con la razón pura, pues todo intento de moralizarlo conduce a la mayor tiranía. Una coacción que no se encuentra en la naturaleza y que ha de ser instaurada por la acción de los seres racionales como una segunda naturaleza, no como un orden moral, sino como un «mecanismo natural bajo el cual seres libres en cuanto reales pueden pensarse en acción recíproca».[291] Así, del mismo modo que la naturaleza se construye por tres fuerzas distintas, también la constitución perfecta se apoya sobre la separación de los tres poderes a fin de que se controlen entre sí, como lo venía defendiendo el republicanismo de J. Locke, Montesquieu y Kant,[292] cuyo modelo era la monarquía constitucional inglesa.

Pero cómo seres racionales con sus ideas (lo subjetivo) puedan tener causalidad en lo natural (lo objetivo) con el propósito de constreñir su impulso natural a la forma de una segunda naturaleza, se lo plantea Schelling en el problema del nacimiento de la ley jurídica, es decir, del Estado, y más aún de una constitución jurídica perfecta: cómo puede surgir si presupone la voluntad de todos para configurarla, es decir, si presupone coordinar la libertad de todos, lo que en sí carece de ley. La respuesta de Schelling se acerca al *Leviathán* de Hobbes: por una necesidad natural, por la violencia generalizada, por el temor a la destrucción. Pero esa misma necesidad lleva el germen de la precariedad de toda constitución, tanto objetivamente (las leyes estarán ligadas a necesidades concretas cambiantes) como subjetivamente (su duración dependerá en definitiva de la buena voluntad de los gobernantes, pues los seres libres sólo aceptan la coacción si encuentran provecho en ello), por eso se exigirá una infinidad de intentos, un acercamiento continuo, asintótico, al ideal (progreso que será objeto de la historia). El problema se agudiza si tenemos en cuenta que para asegurar la constitución (republicana) del Estado particular es necesaria «una federación de todos los Estados que garanticen recíprocamente su constitución entre sí»,[293] que se controlen mutuamente y no utilicen la fuerza unos contra otros (la guerra), un areópago universal de los pueblos (Schelling sólo piensa en los pueblos cultos) por el cual ellos salgan del estado de naturaleza.

Por tanto, vemos aquí unidas libertad y necesidad, y de nuevo sin necesidad de tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, sino por la misma necesidad y objetividad de segundo orden nacidas precisamente de las acciones libres, de lo objetivamente actuante en el querer.[294] La constitución jurídica perfecta sólo es posible «si ya en ese juego de la libertad, cuyo curso entero es la historia, no dominara a su vez una necesidad ciega que objetivamente aporta a la libertad lo que nunca habría sido posible sólo por ella».[295]

c) *La historia*: La historia es precisamente esa unión entre libertad y necesidad que estábamos buscando. Ella es para la filosofía práctica lo que la naturaleza para la teórica: su objetivación.[296] La naturaleza es lo objetivo del primer orden, de lo inconsciente; la historia, lo objetivo del segundo orden, de las acciones conscientes.

La historia, que adquirió gran importancia entre los románticos (sobre todo en Friedrich Schlegel) frente al poco aprecio que Fichte le dedicaba,[297] tiene en Schelling claras vinculaciones con el pensamiento kantiano y a la vez inflexiones que anuncian el desarrollo gigantesco que alcanzará en Hegel. Para Schelling, como para Kant, el objeto o hilo conductor de la historia es «el progresivo nacimiento de la constitución cosmopolita».[298] Pues bien, ese nacimiento es posible por la unión de libertad y necesidad.

Por una parte, «la historia» humana es fruto de la libertad, no está regida por una legalidad absoluta como es el caso de la historia natural, no es una ciencia teórica, no es previsible, se dan desviaciones en lo singular. Y esto es así porque ella, su objeto, no es realizable por un individuo, ni siquiera por una generación, sino, como vimos, por ensayos progresivos, de tal manera que siempre queda abierto y se plantea como un ideal sólo realizable por la especie toda como su destino, y donde sólo en la totalidad (para una intuición intelectual) se ve el progreso a pesar de los desvíos. Esto es posible porque el hombre es el único ser que tiene carácter de especie gracias a la cultura, porque la tradición confiere unidad al desarrollo.[299] Sólo los hombres y sucesos significativos en este desarrollo pertenecen al mundo histórico. La especie es el sujeto de la historia, como lo era para Kant.

Pero Schelling hace más hincapié en la necesidad, de modo que las posibles desviaciones recuerdan «las astucias de la razón» de Hegel. La historia obtiene en definitiva su congruencia, el no ser fruto del azar, de una necesidad natural inserta en la acción libre. Pero esta necesidad natural ideológica estaba tamizada en Kant por la filosofía crítica, presentada como hipótesis («como si»), y en definitiva como una idea que orienta nuestro pensar en lo suprasensible y dirige nuestra acción y no tiene otra realidad que la necesidad racional de llevarla a cabo[300] y el contenido empírico que le vaya confiriendo nuestra propia acción. En Schelling, por el contrario, esta necesidad natural está afirmada como independiente de nuestro proyecto práctico y en consecuencia operando queramos o no; la realidad histórica es conducida por algo que supera y juega con los individuos para conseguir sus fines, «una mano desconocida»[301] que, como la «mano invisible» de la teoría liberal clásica,[302] asegura en todo caso la realización final, protege siempre del fracaso total, obtiene lo mejor aun de lo peor, da sentido, unidad, a todo lo que parecía disonante.

La necesidad en la historia reside, como vimos, en la misma libertad, en lo objetivo del querer, su actuar, que es propiamente un intuir productivo, luego dominado por una legalidad no consciente: «sólo hay legalidad en el intuir».[303] Todo actuar está «bajo leyes naturales en cuanto resultado objetivo».[304] Así, del mismo juego de la libertad sin ley surge la constitución jurídica. Sólo de este modo podremos solucionar la contradicción de que esa constitución sea condición de la libertad, pues la garantiza, y sin embargo deba ser realizada por la libertad. En efecto, cuando actúo

libremente no sólo actúo como *esta* inteligencia (conscientemente), sino como inteligencia *en general*. Ahora bien, como esa inteligencia en sí es a la vez el fundamento de todo lo objetivo (lo necesario, lo inconsciente) y el suelo común a todas las inteligencias, al actuar en el ámbito de la libertad producirá un segundo elemento objetivo que ya no será un intuir del individuo sino de todas las inteligencias, es decir, de la especie, y al ser inteligencia, luego tendencia a la identidad a través de las contradicciones, dará lugar a una síntesis absoluta, final, de todas las acciones libres, de modo que éstas resulten algo coherente y racional. Por tanto, el responsable último de la legalidad en la historia es «la inteligencia en sí (lo absolutamente objetivo, común a todas las inteligencias)».[305] Es ella la que hace surgir el orden jurídico y no un pretendido «contrato social» que presupone la existencia de la persona anterior a un Estado.[306]

d) La religión: El fundamento último de la armonía necesaria entre el juego libre (lo puramente subjetivo) y la legalidad objetiva es *la identidad absoluta* que vimos al hablar del primer principio, anterior a toda conciencia, luego a toda división entre necesidad y libertad, objeto y sujeto, y por tanto anterior a todo saber, objeto de fe, luz pura, raíz invisible, lo eternamente inconsciente.[307] Ella es la que confecciona la legalidad en la historia a través del libre juego del albedrío «como el tejido de una mano desconocida»,[308] como un poema épico.[309] Entonces:

— si reflexionamos sobre lo no consciente u objetivo, construiremos el sistema del fatalismo;

— si lo hacemos sobre lo subjetivo, lo libre, lo carente de ley, llegaremos a la irreligión o ateísmo;

— si sobre lo absoluto, fundamento de la armonía, «nos surge el sistema de la providencia, es decir, [la] religión».[310]

La historia como totalidad es una revelación progresiva de lo absoluto[311] pues si se revelara, si se objetivara por entero de una vez (lo cual es imposible porque la oposición entre lo consciente y lo inconsciente es infinita) acabaría el fenómeno de la libertadles decir, el creer que lo libre no es necesario. Al final descubrimos que lo libre nunca es lo determinante, sino sólo un fenómeno interno que se opone a la necesidad para que se manifieste en la conciencia la espontaneidad de lo absoluto. En lo absoluto coinciden espontaneidad y necesidad, pero si han de ser conocidos, la conciencia tiene necesariamente que distinguirlos, separarlos, y, por tanto, oponerlos, para luego, en la autoconciencia, volverlos a unir consciente ya de todos los elementos que integran la síntesis; la identidad originaria se suprime precisamente con motivo del libre actuar, o sea, de la conciencia: sólo el hombre es una pieza desgarrada.[312] La libertad como fenómeno, como individuo, no determina nada, no explica nada objetivo, pues ella es precisamente lo explicado, lo fundado, lo fenoménico, la punta del iceberg, el resultado de una separación entre lo puramente subjetivo y lo objetivo; es la «ilusión» necesaria para arribar a la autoconciencia. Si a renglón seguido Schelling afirma que somos coautores de nuestro papel[313] sólo logra, con una inflexión en el discurso, recuperar la unidad y sobre todo la inmanencia del proceso, que iban y van peligrando conforme se

descubre la identidad originaria: sólo «a través de cada inteligencia particular actúa lo absoluto».[314]

Teología y filosofía del arte

Según Fichte, una filosofía que se precie de ser una ciencia, es decir, que posea una forma sistemática, sólo está completa cuando ya no puede derivarse en ella ninguna nueva proposición. La prueba positiva de que hemos agotado la ciencia es que al intentar seguir la deducción topamos otra vez con el principio del que habíamos partido.[315] Al igual que ocurre con el trazado de un círculo, el inicio y el último resultado coinciden, pero a diferencia de aquél, no se encuentran en un mismo nivel.

La construcción del propio sistema filosófico de Fichte se había ajustado a esta exigencia. Y así, la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* concluye cuando el Yo absoluto reaparece como término inalcanzable al que aspira la acción humana, o sea, como ideal.

La estructura del *Sistema del idealismo trascendental* está inspirada por esta idea de cuño fichteano, y por ello, la última tarea que concierne a la filosofía es volver a hallar esa coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo de la cual había partido. Pero la historia progresiva de la autoconciencia se encuentra ya muy avanzada, por tanto, la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo se presenta bajo una caracterización diferente: como el conflicto entre libertad y necesidad, entre razón práctica y teórica respectivamente. La investigación filosófica ha de finalizar, pues, con la armonización de estos dos reinos: el del hombre, que actúa en forma autónoma y conscientemente, y el de la naturaleza, que produce guiada por un mecanismo ciego. La solución del conflicto transcurre a través de dos disciplinas: la teleología y la estética.

Como se ve, el planteamiento del problema y las vías de solución se corresponden claramente con los seguidos por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*. A diferencia de él, Schelling no planteó el conflicto en términos de facultades (la del juicio, el entendimiento y la razón práctica), porque ya desde sus primeros escritos había eludido la idea del hombre como un ser compartimentado en funciones para afianzar, guiado por un interés característico de su época,[316] lo que podríamos llamar el concepto de hombre total. Pero igual que él, comprendió también que entre el arte y la naturaleza existe una profunda relación, la que expresó en detalle en el discurso pronunciado ante la Academia de las Ciencias de Múnich en 1807.[317] Según Schelling, el producto estético y el natural se asemejan porque en ambos late una fuerza creadora que produce inconscientemente. En este sentido, el auténtico arte es mimesis, imita lo esencial de la naturaleza, ese principio activo capaz de engendrar vida, que engrandece y hace perdurar las obras humanas, el poder vivificador de la idea:

En todos los seres de la naturaleza, el concepto viviente no se muestra activo más que de una manera ciega; si ocurriera lo mismo en el artista, no se distinguiría en absoluto de la naturaleza. Por otra parte, si él quisiera con conciencia someterse enteramente a la realidad y reprodujese de una manera servil lo que tiene ante los ojos,

podría crear tal vez larvas, pero no obras de arte. Debe, pues, alejarse del producto o de la criatura, pero sólo para elevarse hasta la fuerza que los crea y apoderarse espiritualmente de ella.[318]

Y a su vez la naturaleza es arte, en palabras del autor, «la poesía originaria, aún no consciente, del espíritu».[319]

Analicemos, pues, el contenido de estas dos vías de solución del conflicto:

Sólo más allá de la división originaria que incorpora la conciencia puede aparecer como dada la armonía entre necesidad y libertad, porque estos dos términos ya son producto de una escisión, sólo puede encontrarse en la prehistoria del Yo, antes de que brille el entendimiento y que la razón se enseñoree de su conciencia de libertad a través de la acción moral, es decir, en el mundo todavía no consciente, en la naturaleza. Pero para lograrlo, es necesario introducir en ella la noción de finalidad (*Zweckmässigkeit*),[320] que permite comprender el mundo natural no como una yuxtaposición de partes sino como un todo orgánico, hay que recurrir, pues, a la teleología.

La consideración teleológica descubre en los productos naturales un propósito: parece que cada uno de ellos estuviera destinado para cumplir una determinada función y, sin embargo, es el resultado de un mecanismo despojado de intención y de conciencia. La finalidad no está inserta en la materia, ya que ésta carece de realidad en sí misma y sólo es una condición de posibilidad del conocimiento, sino que es proyectada por nosotros desde el mundo de la moralidad, donde sí operan las intenciones; de aquí que «el concepto de fin y el objeto no se penetren propiamente en la materia sino en la intuición».[321]

La teleología ocupa un lugar oscuro dentro del *Sistema del idealismo trascendental*, ya que apenas es tratada y pronto reabsorbida por el arte. Schelling parece dar por presupuestas aquí las tesis fundamentales de la *Crítica de la facultad de juzgar*,[322] que no desarrolla ni pone en discusión.[323]

La consideración teleológica, pues, constituye un paso transitorio de la autoconciencia, ya que elimina la oposición entre libertad y necesidad, pero en ella el Yo permanece extrañado a sí mismo, incapaz de reconocer que el fundamento de la identidad originaria reside en él. Sólo cuando el Yo se haga protagonista del intento de unificar las dos instancias cuya división dio origen a la conciencia, el conflicto quedará definitivamente resuelto. Y esto es, precisamente, lo que sucede en la creación artística.

No ocurre en el arte lo mismo que en la naturaleza, pues la armonía entre necesidad y libertad no aparece dada sino que hay que producirla. La última etapa del proceso de la autoconciencia implica, por tanto, una superación del carácter teórico y contemplativo usualmente asignado a la filosofía, es una invitación a transformar el mundo estéticamente por la magia de la imaginación y la fantasía. Esta postura frente a la relación actitud filosófica-realidad no es inédita ni en la trayectoria de Schelling ni en la historia de la filosofía.

En cuanto a la primera, basta recordar el anuncio programático de transformar las ideas en ideas estéticas realizado en el invierno de 1796-1797:

La poesía recibe así una dignidad superior y será al fin lo que era en el comienzo: la maestra de la humanidad.[324]

Respecto a la segunda, Schelling retoma una larga tradición de pensadores que se inicia en el Renacimiento italiano con el derrumbamiento del teocentrismo medieval y la aparición de un humanismo que considera al sujeto como creador y actor de su propia vida. Entre ellos no podemos dejar de citar a Pico della Mirándola, quien situó la grandeza y dignidad humanas en la capacidad ilimitada que el hombre tiene de hacerse a sí mismo desde su originario estado de indeterminación hacia la meta de la *imago Dei*. Desplazada durante más de un siglo, esta línea de pensamiento renace en pleno Racionalismo con Spinoza al colocar el deseo (*conato*), ese esfuerzo por afirmar la existencia sobre el que se basan todo pensar y actuar, como constitutivo del hombre. Finalmente, la ampliación del ámbito de la razón es consumada por Kant al establecer el primado de la praxis sobre la teoría y trasladar la investigación filosófica al campo de la acción humana: la moralidad, el arte, el derecho. Partiendo de los descubrimientos kantianos, dos hombres buscarán la transformación del mundo y la sociedad a través de vías diferentes: Fichte y Schiller, y serán inmediato antecedente e inspiración para la elaboración de la estética romántica y, en concreto, de la schellingiana. El primero encontrará en la acción el vehículo idóneo para la afirmación de la libertad humana, y en la cultura, el instrumento para edificar un nuevo orden. El destino del sujeto será el perfeccionamiento por la praxis, único mediador entre la finitud y el ansia de infinito.[325] El segundo[326] hallará este término medio en el impulso de juego, en la función estética, cuya fuerza liberadora transfigura la realidad y permite construir la civilización desde nuevas bases.[327]

La filosofía puede culminar en una transmutación estética de la realidad porque la actitud artística y la filosófica nacen de un suelo común: la imaginación, de ahí que sean dos modos muy parecidos de enfrentar el mundo. Ambos se ponen en marcha a partir de una situación de desdoblamiento y tensión interior, provocada por el sentimiento de vivir en un mundo finito, insuficiente para satisfacer el ansia de infinitud y libertad, e incomprensible por sí mismo sin recurrir a una instancia absoluta que lo dote de sentido. Esta sensación de extrañamiento lleva al poeta a suspender el acontecer cotidiano, la rutina, y al filósofo, a fracturar la conciencia común, para acceder a una realidad superior (la consideración trascendental) donde puedan aprehenderse las relaciones subyacentes que explican lo fenoménico, y de este modo, ambos culminan con una metamorfosis del mundo que los rodea, que, en el caso de la filosofía, sólo se produce a nivel subjetivo y, por tanto, es únicamente una metamorfosis semántica (del sentido del mundo), y en el caso del arte, se plasma a nivel objetivo en un producto estético. Si la filosofía es poesía interior, es decir, actividad creadora en el pensar y no pura contemplación, el arte es construcción de la verdad que se revela en la obra.[328]

Esta cuasi-identidad entre arte y filosofía es posible en la medida en que se ha puesto la fuerza creadora como base de toda actividad humana. Por tanto, la capacidad artística no queda reducida a un mínimo grupo de privilegiados, sino que se la considera como una facultad que necesita del ejercicio y la educación para poder

ponerse en funcionamiento y desarrollarse, pero que está presente en todos los individuos como facultad de la imaginación, en otros términos, que todos somos potencialmente artistas.

El tratamiento que Schelling da a la imaginación tiene su origen en la filosofía kantiana. Kant descubrió que, aparte de la reproducción de imágenes, existe una función puramente productiva y *a priori* de la imaginación (*produktive oder traszendentale Einbildungskraft*), cuyo resultado es el esquema, mediador entre el concepto, de índole meramente intelectual, y el fenómeno, de naturaleza sensible. A través del tiempo, la imaginación esboza los esquemas que permiten la aplicación de las categorías y determina a la sensibilidad unificando por primera vez lo diverso de la intuición. Inmediatamente después de Kant, Fichte comprendió que el poder configurador de esta facultad no se restringe al conocimiento sino que, además, modela la praxis. La imaginación es una función básica porque el Yo dispara su mecanismo apenas se pone en contacto con algo extraño. Su labor consiste en oscilar entre dos estados del sujeto: el de la limitación producida por el encuentro con algo opuesto y el de la infinitud de un Yo que anhela afirmarse sin restricción. En esta oscilación el sujeto se va situando en su entorno, se hace consciente de sus límites, proyecta esquemas de actuación y va perfilando el mundo real. La aportación de Schelling residió en comprender que esta capacidad que guía toda la acción humana es de naturaleza plástica. «Esbozar», «configurar», «tirar líneas», expresiones utilizadas para definir el trabajo de la imaginación, son aplicables en el lenguaje pictórico. En consecuencia, el acto artístico es la actividad originaria del espíritu, que, según el nivel de la historia de la autoconciencia en que nos encontremos, se presenta como intuición intelectual, plasmación de ideales o intuición estética. De ahí, la famosa frase de Schelling, que resume todo su descubrimiento:

> La filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía.[329]

Pero el hallazgo de nuestro autor no se detiene aquí, pues el acto estético no sólo es el originario sino el más elevado al que puede acceder el Yo. Por encontrarse en la cúspide de un proceso, proceso en el que la conciencia se revela a sí misma, contiene los momentos anteriores sintetizándolos, y se presenta, entonces, como unión de lo consciente e inconsciente.

Al igual que toda actividad humana, el arte se inicia por la escisión de dos fuerzas que tienen una única raíz y que, en este caso particular, vuelven a conjugarse. En efecto, cuando el artista crea, lo hace libremente, tal que con toda intención va modelando su producto hacia el fin que tenía previsto, pero a medida que avanza en la labor creadora, la obra lo va desbordando y descubre que sin su intervención se filtran en ella infinidad de elementos que no había prefijado. La obra adquiere una entidad propia, da la impresión de que se hiciera a sí misma según leyes necesarias,[330] y el autor no puede reconocerla como enteramente suya.[331] Así pues, el proceso de producción parece enteramente consciente, mientras que una vez que se objetiva, una vez que se plasma en un producto, se observa en la obra la presencia de una actividad no

consciente, que le otorga una infinidad de intenciones y permite interpretarla indefinidamente sin que su contenido se agote.

Ambas facetas del producto se corresponden con dos aspectos del proceso de creación, que Schelling denomina arte y poesía, y que coinciden con la clásica distinción entre τέκυη y ποἰησις efectuada por Platón.[332] El arte es el lado mecánico de la creación, lo que podríamos llamar «el oficio», que se adquiere por medio del aprendizaje y puede perfeccionarse a través del ejercicio. La poesía es el aspecto innato y genial que abre las puertas de lo inconmensurable, de lo absoluto. Mientras que Platón recalca el valor de la ποἰησις sobre la τέκυη, Schelling, en cambio, reconoce que un artista sin oficio es incapaz de hacer un producto estético, a la vez que un mero técnico del arte sólo construirá obras muertas, formalmente muy refinadas, aptas para el análisis de la reflexión, pero inertes en lo profundo.

El único capaz de llevar armonía a ambos aspectos es el genio, quien, precisamente por eso, se encuentra por encima de los dos, realizando una labor característica de la imaginación: oscilar entre los opuestos para conciliarlos. Mediante esta tarea consigue superar la antinomia sujeto (consciente) y naturaleza (no consciente) en una operación en la que incardina la idea en un objeto real a la vez que vivifica la materia, es decir, en un proceso de dos direcciones: objetivación del espíritu y subjetivación de la naturaleza. Sólo en el arte puede aparecer el genio, capaz de resolver por la intuición una contradicción que de otra forma hubiera sido irresoluble, incluso en contra de la voluntad del hombre en quien se presenta la genialidad. En este sentido, lo distingue claramente del talento y la habilidad, que son resultado de la aplicación mecánica del entendimiento. Idéntica distinción encontramos en Novalis, ya que la teoría del genio es común a todo el movimiento romántico:

> Genio es la facultad de los objetos imaginados de actuar como reales y comportarse también como éstos. El talento de exponer, de observar minuciosamente [y] describir la observación de modo conveniente es, por tanto, distinto del genio. Sin este talento sólo se ve la mitad y sólo se es medio genio; se puede tener una disposición genial que por falta de ese talento nunca llegue a desarrollarse.[333]

De acuerdo con este fragmento y sin traicionar el espíritu de la filosofía del arte de Schelling, podemos definir la genialidad como la capacidad de suplantar el mundo real por uno imaginado en el que se hallan resueltos los conflictos, en otros términos, la utopía llevada al campo del arte.

Así, al efectuarse la armonización de lo consciente con lo no consciente, lo subjetivo con lo objetivo, la libertad con la necesidad, surge un sentimiento de satisfacción (*Befriedigung*). Sólo mediante la creación estética el hombre integra los aspectos de su persona que se hallaban dispersos, logra la paz interior (*Friede*) y recupera su auténtica identidad (en el doble sentido que aquí puede tener la palabra). El renacimiento interno pasa al producto y, por ello, toda obra infunde una serenidad y una armonía infinitas, que provocan a su vez la emoción estética del receptor cuando éste rehace el camino efectuado por el artista.[334]

Mediante la fórmula del arte como conjunción de lo consciente y lo no consciente Schelling recoge una idea nacida en los albores de la cultura griega, la del artista

marcado por un estigma divino que le obliga a cumplir leyes ajenas al hombre, la del poeta como instrumento de las Musas, idea que se eleva a la conciencia filosófica cuando Platón afirma que la poesía es un estado de posesión y locura, no provocada por trastornos funcionales sino manifestación de la locura divina y, por esta razón, la sitúa en paridad con el amor y la mántica.[335] Si nos mantenemos dentro del ámbito del *Sistema del idealismo trascendental*, se podría pensar que Schelling realiza, respecto a Platón, un paso importante en la desacralización del arte, pues fue capaz de entender que toda obra verdaderamente artística encierra una grandeza y una universalidad que supera en mucho la limitada comprensión que de ella pueda poseer su autor y hace sospechar que es el producto de una compleja operación en la que intervienen factores no conscientes, es decir, no dominables por el artista, pero que pertenecen al Yo. Esta explicación sustituiría a la característica de la conciencia común, que interpreta los elementos no intencionados como resultado de poderes ocultos y proyecta lo inconsciente sobre una inteligencia superior, sobre los dioses. Pero hasta qué punto hay una auténtica desacralización en el *Sistema* es una cuestión difícil de evaluar, que depende del carácter que se le otorgue a la actividad originaria. Si seguimos la evolución de Schelling, comprobaremos que a esta actividad, que no sólo supera al individuo sino que es transhumana, o sea, compartida también por la naturaleza, se la considera divina, con lo cual se nos sitúa ante una teoría panteísta. Y es ese panteísmo, supuesto en la última parte del *Sistema*, lo que permite barruntar la revelación de una realidad absoluta en el arte y, por tanto, transformarlo en un medio de expresión de la divinidad:

> el arte es la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque hubiese existido sólo una vez, debería convencernos de la absoluta realidad de aquello supremo.[336]

Sólo bajo la suposición de tal panteísmo estético se pueden aceptar como fundados la esperanza y el deseo de creación de una nueva mitología, necesidad expresada ya en el *Programa de Sistema*:

> tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*.
>
> Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse.[337]

Pero reconstruyamos ahora esta vinculación entre arte y mitología desde la estructura misma de la obra estética, basándonos para ello en algunas pocas sugerencias que nos ofrece la obra aquí analizada, sugerencias que se desarrollarán sobre todo en las lecciones sobre filosofía del arte dictadas en 1802-03 en Jena y repetidas en Würzburg en 1804-05.

Toda obra artística refleja una infinitud[338] y es este elemento infinito el que le aporta belleza. Nos encontramos, pues, ante una estética del contenido, ya que la forma es sólo un medio dúctil, un mero velo, que se transfigura de acuerdo con las exigencias de la esencia que se ha de plasmar.[339] Una producción sólo puede incluirse en el ámbito del arte cuando expresa lo absoluto,[340] aunque no sea en su totalidad, lo cual sería imposible, sino desde una perspectiva particular, y esto es lo que Schelling denomina

idea, la raíz quiditativa de cada realidad individual.[341] El mundo del arte, considerado en su conjunto, es réplica del mundo eidético, manifestación de la divinidad, un verdadero Olimpo encarnado:

> Estas unificaciones (*Ineinsbildungen*) de lo universal y lo particular, es decir, las ideas consideradas en sí, son imágenes de lo divino, son *dioses* realmente considerados.[342]

De ahí que el arte llevado a su punto extremo sea objetivación de la mística, exija la elaboración de una mitología cuyo modelo se encuentra, según Schelling, en la antigüedad griega, en cuanto que en ella aparece un «sistema» labrado por la fantasía, un todo armónico que da explicación del mundo natural. La mitología es filosofía objetivada y traspasada por el hálito poético, hundida en ese océano universal,[343] matriz de toda la ciencia, al que han de ser reconducidas todas las actividades humanas para ser fecundadas y poder germinar. La mitología, pues, por curioso que parezca, es la meta de la revolución estética proclamada por Schelling, el único lugar donde puede surgir la identidad y la unificación de las ideas platónicas de bondad y verdad en la de belleza,[344] lo cual no significa ni más ni menos que la superación de la contradicción entre el mundo de la moral y el de la ciencia. Y así, el arte no es sólo instrumento para la transformación de la realidad, sino «la clave última acerca del sentido del *proceso* absoluto del *universo*»,[345] pues en la obra de arte se resuelve tanto la dinámica del Yo como la de la naturaleza, el destino del universo todo se consuma plenamente: el Yo se hace objetivo y lo inconsciente se incorpora al ámbito de la subjetividad,[346] aunque no lo haga por caminos estrictamente intelectuales.

Nuestra edición

Dado que la edición histórico-crítica de las obras de Schelling que lleva a cabo la Academia de Ciencias de Baviera no ha llegado aún a publicar el *Sistema del idealismo trascendental*, hemos tenido que basar nuestra traducción en la de Manfred Schröter de *Schellings Werke* II, 327-634 (cuya paginación reproducimos al margen y señalamos en el texto [//] a excepción de cuando comienza línea, y que coincide, por otra parte, con la edición Cotta) y en la de Ruth-Eva Schulz de la editorial Félix Meiner. Las diferencias entre ambas quedan recogidas en notas (con asterisco) a pie de página, donde también se da cuenta de otros accidentes materiales del texto. Por el contrario, las notas (numeradas) del final son comentarios al contenido sobre puntos específicos. Una ayuda siempre valiosa, tanto en la traducción como en la confección de algunas notas, han sido las ediciones de Michele Losacco, *Sistema dell'Idealismo trascendental* (Laterza, Barí, 1926[2]), gentilmente proporcionada por el Dr. Adolfo Carpió, Profesor de la Universidad de Buenos Aires, y la de Christian Dubois, *Le systéme de l'idéalisme trascendental* (Peeters, Louvain, 1978).

Hemos procurado hacer una traducción lo más literal posible y en un lenguaje académico actual, ya que éste es un texto filosófico dirigido principalmente a los estudiosos. Haber sacrificado la exactitud a la belleza o haber utilizado un castellano del

1800, hubiera sido un esfuerzo literario más que filosóficamente fructífero. De algunos términos difíciles o significativos nos ha parecido conveniente poner entre paréntesis el original. Los corchetes indican términos que no se encuentran materialmente en Schelling pero que eran necesarios para una traducción castellana con sentido. En general hemos transcrito en minúscula términos que en otras traducciones de estos filósofos se escriben normalmente con mayúscula, porque, como es sabido, en alemán llevan mayúscula todos los sustantivos; privilegiar algunos de ellos hubiera sido en todo caso nuestra interpretación; preferimos que el lector haga por sí mismo la suya.

Agradecemos a Walter Schieche, miembro de la Schelling Kommission, por sus informaciones sobre el estado actual de la edición de la Academia de Ciencias de Baviera, como, por adelantado, a todos aquellos que con sus sugerencias quieran ayudarnos a mejorar nuestro trabajo.

VIRGINIA E. LÓPEZ DOMÍNGUEZ
JACINTO RIVERA DE ROSALES
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

NB. Este trabajo se finalizó y se entregó a Editora Nacional en febrero de 1984, quien nos lo había encargado tres años antes. Ante su cierre por el Gobierno, en 1985, decidimos retirar el manuscrito. Vaya desde aquí nuestro agradecimiento a Francisco Sanchís, director de publicaciones de dicha editora, que nos confió tan difícil labor y nos alentó en todo momento. Lamentamos profundamente el cierre de una editorial que hacía un servicio cultural de un valor cada vez más inapreciable. Razones habrá que no se nos alcanzan; y si son las que se nos alcanzan, entonces no son buenas razones. Nuestra gratitud final para Anthropos Editorial del Hombre, que ha tenido a bien sacar a la luz este libro.

Madrid, junio de 1986.

ÍNDICE CRONOLÓGICO

1775 27 de enero. Nace Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling en Leonberg (Württemberg).

1777 Traslado a Bebenhausen. Primeros estudios en la es cuela conventual de esta localidad.

1785 Estudios de latín en Nürtingen (*Lateinschule*). Posible conocimiento de Hölderlin.

1786 Estudios en el Seminario de Bebenhausen.

1790 18 de octubre. Ingresa en el Seminario de Tubinga, donde convive con Hölderlin y Hegel. Estudios filosóficos en la Universidad de Tubinga.

1792 *Septiembre. Disertación de Magister:* *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*. *Comienzo de los estudios de teología.*

1793 Publica en los *Memorabilien* de Paulus *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. Probablemente, primer encuentro personal con Fichte en junio.

1794 Comienza su pasión por la filosofía.

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

1795 Disertación con la que concluye sus estudios teológicos en el Seminario: *De Marcione Paullinarum epistolarum emandatore*.

Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen. *En el* *Philosophisches Journal* *de Niethammer aparecen* *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*.

1796 (o 1797) Redacción del *Altestes Systemprogramm*, de paternidad discutida, transcrito por Hegel.

Preceptor en Leipzig. Se matricula en la Universidad para estudiar ciencias naturales, química, física y matemática.

Escribe varios artículos en el periódico antes mencionado. *Neue Deduktion des Naturrechts*.

1797 *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (=*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* *en la edición de 1809*). *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.

1798 *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*.

Verano. Visita a la Galería de Dresden para contemplar la Madonna de la Sixtina de Rafael con los hermanos Schlegel, Caroline, Novalis y Fichte. Se integra al círculo de la Frühromantik como el filósofo del grupo.

Octubre. Comienza su magisterio en la Universidad de Jena como profesor extraordinario.

1799 Funda *Zeitschrift für spekulative Physik*. Publica *Erster Entwurf einer Naturphilosophie* (apuntes de sus clases anteriores, a los que agrega una Introducción).

Fichte abandona Jena a causa de la polémica del ateísmo. Se inicia la relación amorosa entre Schelling y Caroline.

1800 *System des transzendentalen Idealismus. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*.

Empeoran sus relaciones con el círculo romántico por motivos personales, con Fichte y el *Allgemeine Literaturzeitung*, por razones filosóficas.

Mayo-octubre. Estancia en Bamberg, donde imparte lecciones sobre filosofía de la naturaleza y estudia medicina.

Julio. Muerte de Auguste Böhmer, hija de Caroline. A su vuelta a Jena se estrechan sus relaciones con Goethe y Hegel.

1801 *Hegel llega a Jena para realizar su habilitación y publica Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.*

Fundación del Neue Zeitschrift für spekulative Physik. Darstellung meines Systems der Philosophie.

1802 Schelling y Hegel fundan el *Kritische Journal der Philosophie* (1802-1803) para sustituir el anterior.

Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge (ein Gespräch). Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie. Philosophie der Kunst.

Doctor *Honoris Causa* en medicina por la Universidad de Landshut

Ataque contra la filosofía de la naturaleza por parte de Franz Berg y otros.

1803 26 de junio. Se casa con Caroline una vez ésta ha conseguido el divorcio de August W. Schlegel.

Es nombrado profesor en Würzburg. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Com pleta Von der Weltseele con Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur y escribe Aphorismen über die Naturphilosophie.

Nuevos ataques contra Schelling.

1804 *Philosophie und Religión. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere.*

Continúan las polémicas.

1805 *Publica con Marcus los Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft.*

1806 Primavera. Se traslada a Múnich, siendo nombrado miembro de la Academia de Ciencias de Baviera. No ejerce el magisterio universitario hasta 1820.

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, eine Erlauterungsschrift der ersteren.

Ruptura abierta con Fichte.

1807 Separación de Hegel tras la publicación de la *Phänomenologie des Geistes,* en cuyo prólogo Hegel polemiza contra Schelling.

1808 Secretario de la Academia de Bellas Artes, cargo al que accede tras su discurso *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur,* publicado en 1807.

1809 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.*

7 de septiembre. Muerte repentina de Caroline en Maulbronn. Gran crisis existencial.

Pasa una larga temporada en Württemberg.

1810 Conferencias privadas de Stuttgart.

Inicia el proyecto de las *Weltalter,* del cual sólo llegará a escribir la primera parte, no publicada en vida.

1812 *Polémica sobre el ateísmo con Jacobi. Funda Allgemeine Zeitschrift der Deutschen für Deutschen.*

10 de junio. Se casa en Gotha con Pauline Gotter.

1813 17 de diciembre. Nacimiento de su primer hijo.

1815 *Ueber die Gottheiten vori Samothrake.*

1820 Profesor honorario en la Universidad de Erlangen.

1821/23 Lecciones sobre la filosofía positiva y la filosofía de la mitología.

1822 *Zur Geschichte der neueren Philosophie.*

1827/40 Profesor en la Universidad de Múnich. Lecciones sobre la filosofía de la mitología y de la revelación.

Ocupó varios cargos públicos y recibió todo tipo de honores por parte de Luis I de Baviera.

Miembro de honor de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia.

1832 28 de marzo. Discurso ante la Academia sobre el descubrimiento de la inducción electromagnética por Faraday.

1835 Profesor de filosofía del príncipe heredero, futuro Maximiliano II, hasta 1840.

1841/45 Profesor en la Universidad de Berlín, llamado por Guillermo IV de Prusia «para luchar contra los dragones del panteísmo hegeliano».

1843 Edición pirata de la filosofía de la revelación, realiza da por Paulus. Polémicas con Frauenstädt y Paulus (incluso un proceso judicial, desfavorable a Schelling). Preparación de la filosofía racional.

1854 20 de agosto. Muere en un viaje a Bad Ragaz (Suiza).

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de EL SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL:

1.ª *System des transcendentalen Idealismus*. Tubinga, Cotta'schen Buchhandlung, 1800.

2.ª En *Sammtliche Werke* (tomo III). Editadas por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August. Stuttgart/Ausburg, Cotta, 1856-1861, 14 vol.

3.ª En *F. W. v. Schellings Werke*. Auswahl in drei Bänden (tomo II). Editadas por Arthur Drews y prologadas por Otto Weiss. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1907.

4.ª En *Schellings Werke* (tomo II: «Schriften zur Naturphilosophie»). Editadas por Manfred Schröter siguiendo las obras originales, pero con una nueva ordenación. Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927-1954, 12 vol. Es la llamada *Münchner Jubilaumausdruck*.

5.ª *System des transzendentalen Idealismos*. Editada por Ruth-Eva Schulz, con una introducción de Walter Schulz. Hamburgo, Félix Meiner Verlag, 1957. La segunda edición apareció en 1962.

6.ª En *Schelling. Ausgewahlte Werke*, (tomo II: «Schriften von 1799-1801»), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966-1974, 10 volúmenes.

La segunda edición introduce una serie de modificaciones a partir de un ejemplar del mismo Schelling en cuyos márgenes había escrito algunas notas que en nuestra edición figuran a pie de página. El resto de las ediciones sigue a la del hijo de Schelling, salvo la realizada por Schulz, que contiene pequeños cambios que también indicamos a pie de página.

Algunas traducciones de EL SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL (sólo indicamos versiones completas; con un asterisco se indican las consultadas para esta edición):

— *Le système de l'idealisme transcendental*. Traducida por Grimblot. París, Librairie philosophique de Ladrange, 1842. (Es muy poco fiel.)

— *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Traducida y anotada por Michele Losacco. Bari, Gius. Laterza e Figli, 1926, 2.ª edición revisada. (La 1.ª fue publicada en 1908.)

— *Le systéme de l'idealisme transcendental*. Presentada, traducida y anotada por Christian Dubois, con un prólogo de André Léonard. Lovaina, Ed. Peeters, 1978.

Obras completas

Todavía no existe una edición exhaustiva y crítica de las obras de Schelling. La más completa es la publicada por su hijo, más tarde reproducida por Manfred Schröter, quien optó por una ordenación de las obras diferente de la anterior, según criterios editoriales. Estas ediciones se complementan con las dos versiones de *Die Weltalter*:

Die Weltalter: Fragmente, in der Urfassung von 1811 und 1813. Editados por Manfred Schröter. Munich, Biederstein Verlag und Leibniz Yerlag (= Beck-Oldenbourg), 1946 (2.ª edición: 1966).

Los escritos publicados, ya sea en vida o postumamente, que no figuran en estas ediciones aparecen en:

Schellingiana rariora. Editados y prologados por Luigi Pareyson. Turín, Bottega d'Erasmo, «Philosophica varia inedita vel rariora», 1975.

El primer intento de realizar una edición completa fue emprendido por Schelling mismo en 1809, pero sólo se llegó a publicar el primer volumen:

Philosophische Schriften, Erster Band. Landshut, Philipp Krüll, 1809.

En la actualidad, la Academia Bávara de Ciencias, con el apoyo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, ha iniciado la publicación de la primera edición crítica de las obras completas, de la que sólo han aparecido tres volúmenes, que comprenden los escritos editados en 1790-1795 (I), 1795 (II), 1795-1797 (III). Existe además un cuarto volumen en prensa que abarca obras desde 1797 a 1798.

Historisch-kritische Ausgabe. Editados por Hans Michael Baumgartner, Hermann Krings y Hermann Zeltner. Stuttgart, Frommann Holzboog, 1975-1984.

Repertorios bibliográficos

SCHNEEBERGER, G., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: eine Bibliographie*, Berna, Francke, 1954. (Recoge las obras aparecidas hasta 1953.)

SANDKÜHLER, Hans Jörg, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart, Metzler, 1970, pp. 24-41. (Completa la anterior hasta 1969.)

PAREYSON, Luigi, *Grande Antología Filosófica*, Milán, Marzorati, 1971, vol. XVIII, pp. 65-78. Reproducida también en *Schelling. Presentazione e antología*. Turín, Marietti, 1975, pp. 89-120.

SCHIECHE, Walter, «Bibliographie», en *Schelling, Einfiihrung in seine Philosophie*, hg Baumgartner. Freiburg-München, Karl Alber, 1975, pp. 178-201.

ZELTNER, Hermann, *Schelling-Forschung seit 1954*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Fuentes biográficas y biografías

Aus Schellings Leben in Briefen, herausgegeben von Gustav Leopold Plitt. Leipzig, Hirsel, 1869-1870.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Briefe und Dokumente, herausgegeben von Horst Fuhrmans. Bonn, Bouvier, 1962. (Al comienzo de cada tomo aparece una reseña biográfica del período en cuestión.)

Caroline. Briefe aus der Frühromantik, nach Georg Waitz vermehrt und von Erich Schmidt herausgegeben. Leipzig, Insel, 1913.

Fichte-Schelling Briefwechsel, mit einer Einleitung von W. Schulz. Frankfurt, Surkhamp, 1968.

Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, herausgegeben von X. Tilliette. Turín, Bottega d'Erasmo, 1974.

Aparte de los epistolarios mencionados, diversos estudiosos han publicado cartas inéditas en revistas filosóficas, para cuyo conocimiento remitimos a la bibliografía de L. Pareyson en *Schelling. Presentazione e antología*, p. 96. De las biografías clásicas la más importante es:

FISCHER, Kuno, *Schellings Leben und Schriften*, Heidelberg, Bassermann, 1872.

—, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1895 (2.ª edición 1902, 3.ª, 1923). (Esta última obra agrega a la anterior un estudio titulado «Schellings Lehre».)

Estudios sobre Schelling y su filosofía

Los textos citados en la siguiente bibliografía han sido seleccionados siguiendo dos criterios fundamentales: su referencia directa a los momentos de la filosofía schellingiana que hemos tratado aquí y su accesibilidad para el lector español. Figuran además algunas exposiciones generales del pensamiento del autor. De entre ellas destacamos como la más completa la obra de X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*.

ARTOLA, J. M.: «Filosofía natural e idealismo en el pensamiento de Schelling alrededor de 1800», en *Estudios Filosóficos*, 76/XXVII (1978), pp. 497-522.

BARION, Jakob, Die intelektuelle Anschaaung bei Fichte und Schelling und ihre religions-philosophische Bedeutung, Würzburg, C. J. Becker Univ. Drückerei, 1929.

BAUSOLA, Adriano, *Friedrich W. J. Schelling*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1975.

—, Le svolgimento del pensiero di Schelling. Ricerche, Milán, Vita e Pensiero, 1969.

BENZ, Ernst, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens, Zürich, Rhein-Verlag, 1965.

BENZ, Richard, Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung, Stuttgart, Reclam, 1956.

BRÉHIER, Émile, *Schelling*, París, Alean, 1912.

CASSIRER, Ernst, *Das erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (vol. III), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, 3.ª, pp. 217-284. Traducción castellana: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México, FCE, 1957, tomo III, pp. 266-345.

CESA, Claudio, La filosofía política di Schelling, Roma, Laterza, 1969.

DIETZSCH, Steffen, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Leipzig, Urania-Verlag Leipzig/Jena/Berlín, 1978.

ESPOSITO, Joseph L., *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1977.

FISCHER, Kuno, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1895. (Se trata del volumen VI de *Geschichte der neueren Philosophie* de K. Fischer.)

FRIGO, Gianfranco, Matematismo e spinozismo nel primo Schelling, Padua, CEDAM, 1969.

GÖRLAND, I., Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1973.

GUÉROULT, Martial, *Études de philosophie allemande*, Nueva York, Georg Olms Hildesheim, 1977.

HABLÜTZEL, Rudolf, Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis, Basilea, Verlag F. Recht und Gesellschaft, 1954.

HARTKOPP, Werner, Studien zur Entwicklung des modernen Dialektik. Die Dialektik in Schellings Ansdtzen zu einer Naturphilosophie, Meisenheim am Glan, Antón Hain, 1972.

HARTMANN, Eduard von, Schellings philosophisches System, Leipzig, 1897.

HARTMANN, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlín, Walter de Gruyter und Co., 1960, 2.ª, pp. 107-159. Traducción castellana: *La filosofía del idealismo alemán*. Buenos Aires, Sudamericana, 1960, vol. I, pp. 166-246.

HAYM, Rudolf, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 1.ª edición, Berlín, 1870.

HÖFLING, Helmut, Beitrag zur Klarung des Problems der Transzendenz bei Kant und Schelling. (Disertación escrita a máquina.) Friburgo, febrero de 1954.

HOLZ, Harald, Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie, Múnich/Friburgo, Karl Alber, 1977.

JÄHNIG, Dieter, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen, Neske, 1966-1969.

JASPERS, Karl, Schelling. Grösse und Verhängnis, Múnich, Piper, 1955.

KIRCHOFF, Jochen, *Schelling*, Hamburgo, Rowohlt Taschenbuch Verlag, «Rowohlts Monographien», 1982.

KNITTERMEYER, Heinrich, *Schelling und die romantische Schule*, Munich, Ernst Reinhart, 1929. Esta obra constituye los volúmenes XXX y XXXI de *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, publicada por Gustav Kafka a partir de 1921 y reeditada en Nendeln por Kraus Reprint (1973).

KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tubinga, Mohr, 1921.

LAUTH, Reinhard, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801). Friburgo, Karl Alber, 1975.

LUKÁCS, Georg, *Die Zerstórung der Vernunft* (1953). Darmstadt, Hermann Luchterhand, 1974, 2.ª edición. Se encuentra en el volumen IX de sus *Werke*.

MARQUET, Jean François, Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling, París, Gallimard, 1977.

MASSOLO, Arturo, *II primo Schelling*, Florencia, Sansoni Editore, «Studi fílosofici», 1953.

MEIER, Fritz, Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling, Basel, Winterthur, Keller, 1961.

METZGER, Wilhelm, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1911.

PAREYSON, Luigi, *Schelling. Antología e presentazione*, Turín, Marietti, 1975, 2.ª edición.

SANDKÜHLER, Hans-Jörg, *Freiheit und Wirklichkeit*, Frankfurt, Surkhamp, 1968.

—, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart, Metzler, 1970.

SCHLANGER, Judith E., Schelling et la realité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'identité, París, PUF, 1966.

SCHURR, Adolf, «Concept et fondement de la philosophie chez Schelling jusqu'à sa *Darstellung meines System der Philosophie*», en *Archives de philosophie* n.º 37, 1974, pp. 195-221.

SEMERARI, Giuseppe, *Introduzione a Schelling*, Barí, Laterza, «Col. I Filosofici», 1971.

TILLIETTE, Xavier, Schelling. *Une philosophie en devenir*, París, Vrin, 1970.

—, «Schelling», en *Histoire de la Philosophie 2. Encyclopédie de la Pléiade*, París, Éditions Gallimard, 1973, pp. 947-993. Traducción castellana: *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 357-412. Se trata del volumen VII de la *Historia de la Filosofía* de Siglo XXI.

VARIOS, *Materialen zu Schellings philosophischen Anfangen*, editado por Frank, Manfred und Gehard Kurz, Frankfurt, Surkhamp, 1975.

—, *Les études philosophiques*, n.º 2, abril, junio, 1974 (número dedicado a Schelling).

—, *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, editado por H. M. Baumgartner. Friburgo-Munich, Karl Alber, 1975.

—, *Schelling* (Archivio di Filosofía N.º 1). Padua, CEDAM, 1976.

VETO, Miklos, *Le Fondement selon Schelling*, París, Beaudrésne, 1977.

WERNER, Max, *Geschichte, System, Freiheit*, Friburgo, Karl Alber, 1977.

Traducciones castellanas de otras obras de Schelling

Bruno o el principio divino y natural de las cosas, traducción Antonio Zozaya, Madrid, Imprenta Angulo, 1887.

Bruno, traducción de Hilario R. de Sanz, Buenos Aires, Losada, 1957.

Cartas sobre criticismo y dogmatismo, introducción y traducción de José Luis Villacañas y Manuel Ramos Valera, Valencia, Editorial Gules, 1984.

Filosofía del arte, estudio preliminar de Eugenio Pucciarelli, traducción de Elsa Taberning, Buenos Aires, Ed. Nova, 1949.

La relación de las artes figurativas con la naturaleza, traducción y prólogo de Alfonso Castaño Piñán, Buenos Aires, Aguilar, 1954.

La esencia de la libertad humana, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Ed. Nova, 1950.

Lecciones sobre el método de los estudios académicos, edición preparada por M.ª A. Seijo Castroviejo, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Sobre la esencia de la libertad humana, estudio preliminar de Carlos Estrada, traducción de A. Altmann, Buenos Aires, Juárez, 1969.

SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

PRÓLOGO

Que un sistema que modifica por completo e incluso invierte el punto de vista sobre las cosas, dominante no sólo en la vida común sino también en la mayor parte de las ciencias,[1] encuentre una continuada oposición aunque sus principios estén probados del modo más riguroso, incluso en aquellos que están en condiciones de sentir o de comprender realmente la evidencia de sus pruebas, sólo puede tener su fundamento en la incapacidad de abstraer de la multitud de problemas singulares que, directamente unidos a ese cambio de punto de vista, la laboriosa imaginación produce a partir de toda la abundancia de la experiencia, desconcertando así el juicio e inquietándolo. No se puede negar la fuerza de las pruebas, tampoco se sabe nada que fuese cierto y evidente como para ponerlo en lugar de aquellos principios, pero se teme las consecuencias pretendidamente atroces, que se prevé resultarán de los mismos y no se tiene la esperanza de poder resolver todas las dificultades que esos principios han de encontrar indefectiblemente en su aplicación. Pero ya que se puede exigir con razón de todo aquel que tome parte en cualquier investigación filosófica que sea capaz de [hacer] todo tipo de abstracción y sepa captar los principios en su máxima generalidad, en la cual lo singular desaparece por completo y, donde, con tal de que sea la máxima, se contiene en ella también por anticipado la solución de todos los problemas posibles, entonces es natural que en la primera construcción del sistema se eliminen todas las investigaciones que desciendan a lo singular y sólo lo primero, 330// lo que es necesario, los principios, sea aclarado y puesto fuera de toda duda. Además, todo sistema encuentra la piedra de toque más segura de su verdad no sólo en que resuelve con facilidad problemas antes irresolubles, sino en que incluso provoca otros completamente nuevos, no pensados hasta entonces, y a partir de una conmoción general de lo aceptado como verdadero deja aparecer un nuevo tipo de verdad. Y esto es precisamente lo característico del idealismo trascendental: que, tan pronto como es admitido, pone en la necesidad, por así decirlo, de hacer surgir todo el saber desde el comienzo, de someter a examen nuevamente lo que desde hace tiempo valía como verdad asegurada y, suponiendo que pasara el examen, de hacerlo salir de él al menos bajo una forma y configuración completamente nuevas.

El fin de la presente obra es precisamente este: ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber, por tanto, probar ese sistema no sólo en general sino llevarlo a cabo por el hecho mismo, es decir, mediante la extensión efectiva de sus principios a todos los problemas posibles respecto a los objetos principales del saber, que ya fueron

planteados pero no resueltos o se han hecho posibles por primera vez y han surgido como novedad a partir del sistema mismo. De esto se sigue con toda evidencia que este escrito ha de tocar cuestiones y objetos que todavía no han sido advertidos ni han sido tratados por muchísimos de los que ahora se permiten un juicio en los asuntos filosóficos, en cuanto que siguen apegados a los primeros fundamentos del sistema, sin poder ir más allá, ya sea por una incapacidad originaria de comprender ni siquiera lo que se pretende con los primeros principios de todo el saber, ya sea por prejuicio, o por cualquier otra razón. Aunque la investigación, como es obvio, retrocede hasta los primeros principios, esta clase [de pensadores] tampoco puede esperar mucho de este escrito, puesto que en referencia a las primeras investigaciones no puede aparecer aquí nada que no haya sido dicho hace tiempo o en los escritos 331// del creador de la *Doctrina de la Ciencia*[2] o en los del autor;[3] sólo que en el presente trabajo la exposición pretende haber alcanzado una mayor claridad con respecto a algunos puntos que la que tenía antes, pero esta mayor claridad nunca podrá sustituir una incapacidad originaria de comprensión. Más aún, el medio por el cual el autor ha intentado conseguir su objetivo, exponer el idealismo en toda su extensión, es presentar todas las partes de la filosofía en una única continuidad y la filosofía entera como lo que es, a saber, como la historia progresiva de la autoconciencia, para lo cual lo depositado en la experiencia sólo sirve, por decirlo así, como recordatorio (*Denkmal*) y documento.[4]

Para esbozar esta historia de un modo exacto y completo, importaba ante todo no sólo distinguir con precisión sus épocas particulares y a su vez los momentos singulares, sino también presentarlos en una sucesión donde se pueda estar seguro, por el método mismo por el que ha sido encontrada, de que ningún miembro intermedio necesario ha sido pasado por alto y, de este modo, dar a la totalidad una conexión interna que no pueda remover el tiempo y que perdure para todo trabajo ulterior, por así decirlo, como el armazón inmodificable sobre el que ha de levantarse todo. Lo que principalmente ha impulsado al autor a poner un empeño especial en la exposición de esa conexión, que es propiamente una *gradación* de intuiciones por las cuales el Yo se eleva a la conciencia en su más alta potencia, fue el paralelismo de la naturaleza con lo inteligente, al cual el [autor] ya ha sido conducido hace tiempo y que no le es posible exponer en su totalidad ni a la filosofía trascendental ni a la filosofía de la naturaleza por separado, sino sólo *a ambas ciencias* que, precisamente por eso, tienen que estar eternamente contrapuestas y nunca podrán transformarse en una. La prueba convincente de que la realidad de ambas ciencias desde un punto de vista teórico es enteramente igual —lo cual hasta ahora sólo ha sido afirmado por el autor— hay que buscarla en la filosofía trascendental y, en particular, en la exposición de la misma que contiene la presente obra, 332// que hay que considerar, por tanto, como un contrapunto necesario a sus escritos sobre la filosofía de la naturaleza.[5] Pues por ella se hace manifiesto que las mismas potencias de la intuición que están en el Yo pueden mostrarse también en la naturaleza hasta un cierto límite

y, como ese límite es precisamente el de la filosofía teórica y práctica, [se hace manifiesto] que para la consideración meramente teórica es igualmente válido poner como primero lo objetivo o lo subjetivo, mientras que en relación a esto (*das Letztere*) sólo puede decidir la filosofía práctica (la cual, sin embargo, no tiene voz en aquella consideración). Así pues [se hace patente] que el idealismo tampoco tiene un fundamento puramente teórico y, por tanto, si sólo se admite la evidencia teórica, nunca podrá tener la evidencia de la que es capaz la ciencia de la naturaleza, cuyo fundamento, igual que sus pruebas, son total y absolutamente teóricos. Aquellos lectores que tienen un conocimiento de la *filosofía de la naturaleza* deducirán de estas explicaciones que hay una razón que yace en lo profundo de la cosa misma de por qué el autor ha contrapuesto esta ciencia a la filosofía trascendental y la ha separado por completo de ella, dado que, si toda nuestra tarea se redujera a explicar la naturaleza, seguramente nunca habríamos sido impulsados hacia el idealismo.

Ahora bien, en lo que concierne a las deducciones de los objetos principales de la naturaleza, de la materia en general y de sus funciones generales, del organismo, etc., que se han efectuado en la presente obra, son por cierto idealistas, pero no por eso son deducciones teleológicas (lo cual muchos consideran como sinónimo); éstas no pueden ser satisfactorias en el idealismo como tampoco en ningún otro sistema. En efecto, si, por ejemplo, pruebo incluso que con respecto a la libertad o al fin práctico es necesario que haya materia con estas o aquellas determinaciones, o que la inteligencia intuya su actuar sobre el mundo externo por medio de un organismo, esta prueba me deja aún sin contestar la cuestión de cómo y a través de qué *mecanismo* la inteligencia intuye precisamente aquello que es necesario a ese 333// respecto. Más bien, todas las pruebas que el idealista aduce para la existencia de determinadas cosas exteriores han de ser obtenidas del mecanismo originario del intuir mismo, es decir, por una *construcción* real de los objetos. La versión (*Wendung*) meramente teleológica de las pruebas, dado que éstas son idealistas, no haría avanzar un solo paso al saber propiamente dicho, pues es sabido que la explicación teleológica de un objeto no me puede enseñar absolutamente nada sobre su origen real.

Las verdades de la filosofía *práctica* sólo pueden aparecer en un sistema del idealismo trascendental como miembros intermedios y lo que propiamente le revierte de la filosofía práctica es sólo lo objetivo en ella, lo cual, en su máxima generalidad, es la historia, que en un sistema del idealismo, exige ser deducida trascendentalmente, del mismo modo que lo objetivo del primer orden o naturaleza. Esta deducción de la historia conduce al mismo tiempo a la prueba de que aquello que hemos de considerar como el último fundamento de la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo del actuar, si bien tiene que ser pensado como algo absolutamente idéntico, no sería mejor, sin embargo, representarlo como un ser sustancial o personal que ponerlo en un mero abstracto, opinión ésta que sólo pudo imputarse al idealismo por un burdo malentendido.

En lo que se refiere a los principios de la *teleología*, el lector comprenderá sin duda por sí mismo que ellos muestran el único camino para explicar de una manera comprensible la coexistencia del mecanismo y la finalidad en la naturaleza.

Finalmente, en cuanto a las tesis de la *filosofía del arte*, con las cuales se concluye la totalidad, el autor pide a aquellos que acaso puedan tener un interés especial en las mismas el tener en cuenta que toda esta investigación que, en sí misma considerada, es infinita, se presenta aquí meramente en relación al sistema de la filosofía, con lo cual una cantidad de aspectos de este gran objeto tuvieron que ser excluidos de antemano de esta consideración.

334Por último, el autor hace notar que también fue su finalidad ofrecer una exposición lo más legible y comprensible del idealismo trascendental. De que en cierta medida ya lo pueda haber conseguido por el método elegido, lo ha convencido una experiencia repetida en la exposición pública del sistema.

Este breve prólogo será sin duda suficiente para despertar algún interés por esta obra en aquellos que estén en el mismo punto que el autor y trabajen con él en la resolución de la misma tarea, [y] para invitar a los que estén ávidos de instrucción e información, pero para aquellos que no son conscientes de lo primero ni exigen sinceramente lo segundo [será suficiente] para intimidarlos por anticipado, con lo cual, pues, son alcanzados también todos sus fines.

JENA, finales de marzo de 1800

SUMARIO[*]

335INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

339§ 1. Concepto de filosofía trascendental

1) Todo el saber se basa en la coincidencia de algo objetivo con algo subjetivo. En efecto, sólo se *sabe* lo verdadero, y la verdad es puesta generalmente en la coincidencia de las representaciones con sus objetos.[6]

2) Podemos denominar *naturaleza* al conjunto de todo lo meramente *objetivo* en nuestro saber; el conjunto de todo lo *subjetivo*, por el contrario, se llama el *Yo* o *inteligencia*. Ambos conceptos se contraponen. La inteligencia es pensada originariamente como lo meramente representante, la naturaleza como lo meramente representable, aquélla como lo consciente, ésta como lo no consciente (*Bewusstlose*).[7] Ahora bien, en todo *saber* es necesario un encuentro recíproco de ambos (de lo consciente y de lo no consciente en sí). La tarea es explicar este encuentro.

3) En el saber mismo —*mientras* yo sé— lo objetivo y lo subjetivo están tan unidos que no se puede decir a cuál de los dos corresponde la prioridad. Aquí no hay ni primero ni segundo, ambos son uno y a la vez. Cuando *quiero explicar* esta identidad, ya tengo que haberla *suprimido*. Para explicarla, puesto que no se me da nada aparte de esos dos factores del saber (en cuanto 340// principio explicativo), tengo necesariamente que *anteponer* el uno al otro, *partir* de uno para desde él llegar al otro. De *cuál* de los dos he de partir no está determinado por la tarea.

4) Así pues, sólo son posibles dos casos:

A) O se establece lo objetivo como lo primero y se pregunta cómo le adviene algo subjetivo que coincide con él.[8]

El concepto de lo subjetivo no está *contenido* en el concepto de lo objetivo, más bien ambos se excluyen mutuamente. Por consiguiente, lo subjetivo ha de *agregarse* a lo objetivo. En el concepto *de naturaleza* no está que haya también algo inteligente que la represente. La naturaleza, así parece, sería aun cuando no hubiera nada que la represente. Por tanto, la tarea puede ser enunciada también *así*: ¿cómo se añade lo inteligente a la naturaleza o cómo sucede que la naturaleza es representada?

La tarea considera a la naturaleza o *lo objetivo* como lo *primero*. Sin duda, pues, ésta es tarea de la *ciencia de la naturaleza*, que lo realiza. Aquí *sólo* se puede mostrar brevemente que la ciencia de la naturaleza al menos se *acerca* realmente —y sin saberlo— a la resolución de esa tarea.

Si todo *saber* tiene, por decirlo así, dos polos que se presuponen y exigen mutuamente, entonces deben buscarse en todas las ciencias. De aquí que deba haber necesariamente dos ciencias fundamentales y haya de ser imposible partir de un polo sin ser impulsado hacia el otro. La tendencia necesaria de toda *ciencia de la naturaleza* es, por tanto, llegar de la naturaleza a lo inteligente. Esto y no otra cosa está a la base del esfuerzo (*Bestreben*) de *teorizar* los fenómenos naturales. La más alta perfección de la ciencia de la naturaleza sería la espiritualización perfecta de todas las leyes naturales como leyes del intuir y del pensar. Los fenómenos (lo material) han de desaparecer totalmente y sólo las leyes (lo formal) permanecer. Por eso sucede que a medida que lo legal se abre paso en la naturaleza, 341// va desapareciendo la envoltura,[9] se espiritualizan más los fenómenos mismos y acaban por cesar enteramente. Los fenómenos ópticos no son otra cosa que una geometría cuyas líneas son trazadas por la luz y esta misma luz es ya de una materialidad ambigua. En los fenómenos del magnetismo desaparece toda huella material, y de los fenómenos de gravitación, que incluso los investigadores de la naturaleza creían poder comprender sólo como una influencia inmediatamente espiritual, no queda más que su ley, cuya realización a gran escala es el mecanismo de los movimientos celestes. La teoría acabada de la naturaleza sería aquella en virtud de la cual toda la naturaleza se resolviera en una inteligencia. Los productos muertos y carentes de conciencia de la naturaleza son sólo sus fracasados intentos por reflejarse a sí misma, y la llamada naturaleza inanimada (*todte*) es en general una inteligencia inmadura, por tanto, en sus fenómenos aún no conscientes se entrevé ya el carácter inteligente. La naturaleza alcanza por primera vez su meta más elevada, hacerse ella misma enteramente objeto, en la más alta y última reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, en sentido más general, lo que llamamos razón, por la cual la naturaleza retorna por primera vez enteramente a sí misma y se hace manifiesto que ella es originariamente idéntica con lo que en nosotros es conocido como inteligente y consciente.

Espero que esto sea suficiente para probar que la ciencia de la naturaleza tiene la tendencia necesaria a hacer inteligente la naturaleza. Precisamente por esta tendencia se convierte en *filosofía de la naturaleza*, que es una de las ciencias fundamentales necesarias de la filosofía.

B) O se establece lo subjetivo como primero y la tarea es ésta: cómo le adviene algo objetivo que coincide con él.

342Si *todo* saber se basa en la coincidencia de ambos,[a] [10] entonces la tarea de explicar esta coincidencia es sin duda la más elevada con respecto a todo saber y si, como se concede generalmente, la filosofía es la más alta y encumbrada de todas las ciencias, ésta es sin duda la *tarea principal de la filosofía*.

Pero la tarea exige sólo una explicación de ese encuentro en general y deja enteramente indeterminado de dónde parte la explicación, qué es lo que ella debe establecer como primero y qué como segundo. Y ya que ambos opuestos

son mutuamente necesarios, el resultado de la operación ha de ser el mismo, sea cual sea el punto del que se parta.

Establecer lo *objetivo* como primero y derivar de él lo subjetivo es, como se acaba de mostrar, la tarea de *la filosofía de la naturaleza*.

Así pues, si hay una *filosofía trascendental*, sólo le queda la dirección opuesta: partir de lo *subjetivo como lo primero y absoluto y dejar surgir lo objetivo de él*. En estas dos posibles direcciones de la filosofía se han dividido, por tanto, filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, y si *toda* filosofía ha de partir de ahí, o hacer de la naturaleza una inteligencia o de la inteligencia una naturaleza, entonces la filosofía trascendental, que tiene esta última tarea, es *la otra ciencia fundamental necesaria de la filosofía*.

§ 2. Corolarios

Con lo dicho hasta aquí no sólo hemos deducido el concepto de filosofía trascendental sino que, al mismo tiempo, hemos proporcionado al lector una visión de todo sistema de la filosofía, que, como se ve, es realizado por dos ciencias fundamentales, opuestas entre sí en el principio y la dirección, que se buscan y se complementan recíprocamente. Aquí no se ha de exponer todo el sistema de la filosofía, sino sólo una de sus ciencias 343// fundamentales y, en primer lugar, se la ha de caracterizar con mayor precisión conforme al concepto deducido.[b]

1) Si para la filosofía trascendental lo *subjetivo* es lo *primero* y el único fundamento de toda realidad, único principio de explicación de todo lo demás (§ 1), ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo.

Así como el filósofo de la naturaleza, dirigido sólo a lo objetivo, procura ante todo impedir cualquier intromisión de lo subjetivo en su saber, el filósofo trascendental, por el contrario, nada procura tanto como impedir toda intromisión de lo objetivo en el principio puramente subjetivo del saber. El medio para eliminarlo es el escepticismo absoluto —no el escepticismo medio, dirigido sólo contra los prejuicios comunes de los hombres sin fijarse nunca en el fundamento, sino el radical, que no se dirige contra los prejuicios particulares sino contra el prejuicio fundamental, con el cual han de caer por sí mismos todos los demás. En efecto, aparte de los [prejuicios] artificiales incorporados en el hombre, hay otros más originarios, no puestos en él por enseñanza o arte sino por la misma naturaleza, que, para todos [los hombres], excepto para el filósofo, ocupan el lugar de los principios de todo el saber y para el simple libre-pensador (*Selbstdenker*)[11] valen incluso como piedra de toque de toda verdad.

El único prejuicio fundamental al cual se reducen todos los demás no es otro sino el de *que hay cosas fuera de nosotros*; una aseveración que, al no basarse ni en razones ni en conclusiones (pues no hay ni una sola prueba convincente) ni

poder ser, sin embargo, eliminada por ninguna prueba contrapuesta (*Naturam furca expellas, tamen usque redibit*[12] [*]), reclama una certeza inmediata; y no obstante, no puede ser considerada más que como un prejuicio, a saber, como uno innato y originario, pero no por eso menos prejuicio, 344// puesto que ella se relaciona con algo completamente distinto de nosotros e incluso contrapuesto, de lo cual no se ve en absoluto cómo pueda llegar a la conciencia inmediata.

La contradicción de que un principio no pueda ser inmediatamente cierto según su naturaleza y, sin embargo, sea admitido como tal ciegamente y sin fundamentos no la sabe solucionar el filósofo trascendental sino presuponiendo que ese principio, de modo oculto y sin que se vea hasta ahora, más que tener relación con algo inmediatamente cierto, es idéntico, uno y el mismo que él. *Mostrar esta identidad será* propiamente la ocupación de la filosofía trascendental.

2) Ahora bien, incluso para el uso común de la razón no hay nada inmediatamente cierto excepto la proposición «*Yo soy*»[*] la cual, ya que pierde el significado *fuera* de la conciencia inmediata misma, es la más individual de todas las verdades y el *prejuicio absoluto* que ha de ser aceptado *en primer lugar* si alguna otra cosa debe ser cierta. Así también la proposición «*hay cosas fuera de nosotros*» llega a ser cierta para el filósofo trascendental sólo por su identidad con la proposición «*Yo soy*» y su certeza también *será igual* a la certeza de la proposición de la cual toma la suya.

Según esto, el saber trascendental se distinguiría del saber común en dos puntos:

Primero, en que para él la certeza de la existencia de las cosas exteriores es un mero prejuicio que sobrepasa para buscar sus fundamentos. (Para el filósofo trascendental no puede tratarse nunca de probar la existencia de las cosas en sí, sino sólo de probar que aceptar como reales los objetos externos es un prejuicio natural y necesario.)

Segundo, en que separa ambas proposiciones «*Yo soy*» y «*hay cosas fuera de mí*», las cuales se mezclan en la conciencia común. Las separa (presuponiendo la una para la otra) precisamente para poder probar su identidad y mostrar realmente su conexión inmediata, 345// que sólo es sentida en la conciencia común. Por el acto mismo de esta separación, si es completo, el filósofo se traslada al modo trascendental de consideración, que no es en absoluto un modo natural sino artificial.

3) Como para el filósofo trascendental sólo lo subjetivo tiene realidad originaria, establecerá inmediatamente como objeto también sólo lo subjetivo en el saber: lo objetivo llegará a ser objeto para él sólo indirectamente y en vez de desaparecer *el saber mismo* (el acto de saber) en el objeto, como en el saber común, en el trascendental, por el contrario, el objeto *como* tal desaparecerá en el acto de saber. El saber trascendental es, por tanto, un saber del saber en la medida en que es puramente subjetivo.

Así por ejemplo, de la intuición sólo llega a la conciencia común lo objetivo, el intuir mismo se pierde en el objeto; mientras que el modo

trascendental de consideración descubre más bien lo intuido sólo a través del acto del intuir. Así pues, el pensar común es un mecanismo en el cual dominan conceptos, pero sin ser distinguidos *como* conceptos, mientras que el pensar trascendental interrumpe ese mecanismo y al ser consciente del concepto como acto se eleva al *concepto del concepto*. En el actuar común se olvida el *actuar mismo* en favor del objeto de la acción; el filosofar es también un *actuar*, mas no solamente un actuar sino a la vez un constante *autointuirse* en este actuar.

Por tanto, la naturaleza del modo trascendental de consideración ha de consistir en general, en que en él también es traído a la conciencia y objetivado lo que en todo otro pensar, saber o actuar rehuye la conciencia y es absolutamente no objetivo; en una palabra ha de consistir en que lo subjetivo se objetiva continuamente a sí mismo.

El arte trascendental consistirá precisamente en la habilidad de mantenerse constantemente en esta duplicidad del actuar y del pensar.

346§ 3. División provisional de la filosofía trascendental

Esta división es *provisional* porque los principios de la división sólo pueden ser deducidos en la ciencia misma.

Volvemos al concepto de ciencia.

La filosofía trascendental tiene que explicar cómo es posible el saber en general, con el supuesto de que lo subjetivo es tomado en él como lo dominante o lo primero.

No es, por tanto, una parte aislada ni un objeto particular del saber sino el *saber mismo* y el *saber en general* lo que ella establece como su objeto.

Ahora bien, todo saber se reduce a ciertas convicciones originarias o prejuicios originarios. La filosofía trascendental ha de reducir estas convicciones particulares a una única convicción originaria; ésta, de la cual se deducen todas las otras, es expresada en el *primer principio de esta filosofía*, y la tarea de encontrar semejante [principio] no significa otra cosa que encontrar lo absolutamente cierto por lo cual toda otra certeza está mediada.

La división de la filosofía trascendental misma es determinada por esas convicciones originarias a cuya validez recurre. Estas convicciones han de buscarse ante todo en el entendimiento común. Si nos volvemos a trasladar, pues, al punto de vista de la opinión común, se encuentran las siguientes convicciones hondamente enterradas en el entendimiento humano:

A) Que no sólo existe un mundo de cosas fuera e independiente de nosotros sino que también nuestras representaciones coinciden con ellas, tal que no hay en las cosas *nada más* que lo que representamos en ellas. Lo que hay de necesidad en nuestras representaciones objetivas se explica porque las cosas son invariablemente determinadas y mediante esta determinación de las cosas son también indirectamente determinadas nuestras representaciones. Por esta

convicción, la primera y la más originaria, se 347// determina la primera tarea de la filosofía: explicar cómo representaciones pueden coincidir absolutamente con objetos que existen con entera independencia de ellas.[13] Puesto que la posibilidad de toda experiencia se basa en la aceptación de que las cosas son precisamente como las representamos, por consiguiente, de que sin duda conocemos las cosas como son *en sí* (pues, ¿qué sería la experiencia y hacia dónde se extraviaría, por ejemplo, la física sin este presupuesto de la identidad absoluta del ser y del aparecer?), la resolución de esta tarea es idéntica a la de la filosofía *teórica*, la cual tiene que investigar la posibilidad de la experiencia.

B) La segunda convicción, asimismo originaria, es que representaciones que surgen en nosotros *sin necesidad, por libertad*, pueden pasar del mundo del pensamiento al mundo real y alcanzar realidad objetiva.

Esta convicción se contrapone a la primera. Según aquélla se acepta que los objetos son *invariablemente determinados* y por ellos, nuestras representaciones; según la otra, que los objetos son *modificables*, a saber, por la causalidad de representaciones en nosotros. Según la primera convicción tiene lugar un tránsito del mundo real al mundo de la representación, o sea, la representación es determinada por algo objetivo; según la segunda, hay un tránsito del mundo de la representación al real, o sea, lo objetivo es determinado por una representación (libremente esbozada) en nosotros.

Por esta segunda convicción se determina un segundo problema, a saber, cómo es modificable algo objetivo por algo meramente pensado tal que coincida perfectamente con lo pensado.

Puesto que la posibilidad de todo actuar libre descansa en ese presupuesto, la resolución de esta tarea es la *filosofía práctica*.

C) Pero con estos dos problemas nos vemos enredados en una contradicción. Según *B* se exige un dominio del pensamiento (de lo ideal) sobre el mundo sensible; pero ¿cómo es pensable este dominio si (según *A*) la representación sólo es, ya en su origen, la esclava de lo objetivo? Por el contrario, si el mundo real es 348// algo completamente independiente de nosotros, según lo cual (como su modelo originario) se ha de regir nuestra representación (según *A*), entonces es incomprensible cómo a su vez el mundo real puede ajustarse a representaciones en nosotros (según *B*). En una palabra, con la certeza teórica se nos pierde la práctica y con la práctica, la teórica; resulta imposible que haya al mismo tiempo verdad en nuestro conocimiento y realidad en nuestro querer.

Si hay en general una filosofía, esta contradicción ha de ser resuelta, y la resolución de este problema o la respuesta a la cuestión: *¿cómo pueden pensarse las representaciones rigiendo a los objetos y a la vez los objetos rigiendo a las representaciones*?, no es la *primera*, pero sí la tarea *suprema* de la filosofía trascendental.

Es fácil comprender que este problema no puede ser resuelto en la filosofía teórica ni en la práctica, sino en una más alta que sea el mediador que enlace a ambas, ni teórica ni práctica, sino ambas cosas a la vez.

No se puede comprender cómo el mundo objetivo se acomoda a representaciones en nosotros y que, al mismo tiempo, nuestras representaciones lo hagan según el mundo objetivo, si no existe entre esos dos mundos, el ideal y el real, una *armonía preestablecida*.[14] Pero esta armonía preestablecida no es ella misma pensable si la actividad por la que es producido el mundo objetivo no es originariamente idéntica a la que se manifiesta en el querer, y viceversa.

Pues bien, la actividad que se manifiesta en el querer es una actividad *productiva*; todo actuar libre es productivo, productivo sólo *con conciencia*. Si se establece ahora (ya que ambas actividades han de ser una sólo en el principio) que la misma actividad que es productiva *con conciencia* en el actuar libre es productiva *sin conciencia* en la producción del mundo, entonces aquella armonía preestablecida es real y la contradicción resuelta.

Si se establece que todo se comporta realmente así, entonces esa 349// identidad originaria entre la actividad ocupada en producir el mundo y la que se manifiesta en el querer se presentará en los productos de la primera y estos productos habrán de aparecer como productos de una actividad simultáneamente *consciente y no consciente*.

La naturaleza, como totalidad y en sus productos particulares, tendrá que aparecer como una obra producida con conciencia, pero al mismo tiempo como producto del más ciego mecanismo; *ella es teleológica (Zweckmässig) sin ser explicable teleológicamente*. Por tanto, la filosofía de los *fines de la naturaleza*, o teleología, es ese punto de unión de la filosofía teórica y la filosofía práctica.

D) Hasta aquí se ha postulado sólo en general la identidad de la actividad no consciente, que ha producido la naturaleza, y la consciente, que se manifiesta en el querer, sin haber decidido dónde cae el principio de esa actividad: si en la naturaleza o en nosotros.

Ahora bien, sólo se puede considerar acabado el sistema del saber cuando retorna a su principio. Por consiguiente, la filosofía trascendental sólo estaría terminada cuando pudiera demostrar *en su principio* (en el Yo) aquella *identidad* —la suprema solución de todo su problema—.

Se postula, pues, que en lo subjetivo, *en la conciencia misma*, se presenta esa actividad que es a la vez consciente y carente de conciencia.

Semejante actividad es únicamente la *estética* y toda obra de arte sólo es comprensible como producto de tal actividad. El mundo ideal del arte y el real de los objetos son, por tanto, productos de una y la misma actividad; el encuentro de ambas (la consciente y la no consciente) *sin* conciencia proporciona el mundo real, *con* conciencia el mundo estético.

El mundo objetivo es sólo la poesía originaria,[15] aún no consciente, del espíritu; el *organon* general de la filosofía —y el coronamiento de toda su bóveda — es la *filosofía del arte*.

350§ 4. Órgano de la filosofía trascendental

1) El único objeto inmediato de la consideración trascendental es lo subjetivo (§ 2); el único órgano de este modo de filosofar es el *sentido interno*, y su objeto es tal que no puede llegar a ser nunca objeto de la intuición externa, como [sí ocurre con] el de la matemática. Ciertamente el objeto de la matemática está tan poco fuera del saber como el de la filosofía. Toda la existencia de la matemática se basa en la intuición, por tanto, ella existe sólo en la intuición, pero esta intuición misma es externa. A esto se añade que el matemático nunca tiene que habérselas directamente con la intuición misma (con la construcción) sino sólo con lo construido, lo cual, en efecto, puede ser presentado exteriormente, mientras que el filósofo sólo se fija en el *acto mismo de la construcción*, que es absolutamente *interior*.

2) Además, los objetos del filósofo trascendental no existen sino en cuanto son producidos libremente. No se puede forzar a producirlos como se puede obligar a intuir interiormente una figura matemática mediante su trazado exterior. Asimismo,[*] toda la realidad de un concepto filosófico se basa únicamente en *el sentido interno*, así como la existencia de una figura matemática se basa en el sentido externo. Todo el objeto de esta filosofía no es otro que el actuar de la inteligencia según leyes determinadas. Este actuar es sólo comprensible por propia intuición interior inmediata, y ésta, a su vez, es posible sólo por producción. Pero esto no es suficiente. En el filosofar no se es meramente el objeto sino siempre [y] al mismo tiempo el sujeto de la consideración. Así pues, para la comprensión en la filosofía son indispensables dos condiciones: *primero*, que se esté en una actividad interior constante, en un constante producir de esas acciones originarias de la inteligencia; *segundo*, que uno se comprenda en constante reflexión sobre este producir, en una palabra, 351// que se sea siempre al mismo tiempo lo intuido (productor) y lo intuyente.

3) Por esta continua duplicidad del producir y del intuir debe llegar a ser objeto *lo que de otro modo no sería reflejado (reflektiert)*[*] *por nada*. No puede probarse *aquí*, pero sí en lo que sigue, que esta reflexión de lo absolutamente inconsciente (*Unbewußten*) y no objetivo sólo es posible por un *acto estético* de la imaginación. Además, por lo que aquí ya se ha probado, queda de manifiesto que toda la filosofía es *productiva*. Por consiguiente, la filosofía, al igual que el arte, descansa en la facultad productiva y la diferencia entre ambas se basa sólo en la distinta dirección de la fuerza productiva. Pues en vez de dirigirse la producción, como en el arte, hacia fuera, a fin de reflejar lo inconsciente a través de productos, la producción filosófica se encamina directamente hacia dentro para reflejarlo en una intuición intelectual. El verdadero sentido para comprender este modo de filosofía es, por tanto, el *estético* y, precisamente por eso, la filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía (§ 3).

Sólo hay dos caminos para salir de la realidad común: la poesía, que nos traslada a un mundo ideal, y la filosofía, que hace desaparecer totalmente ante

nosotros el mundo real. No se ve por qué el sentido para la filosofía deba estar más extendido que el de la poesía, especialmente entre la clase de hombres que han perdido completamente el órgano estético, ya sea por el trabajo de la memoria (nada mata más inmediatamente lo productivo) o por una especulación muerta que aniquila toda imaginación.

4) Es innecesario detenerse en los tópicos sobre el *sentido de la verdad* sin preocuparse en absoluto de los resultados, aunque cabría preguntar qué otra convicción puede ser aún [más] sagrada para quien apela a la más cierta (que existen cosas fuera de nosotros). Antes podemos echar una mirada sobre las denominadas exigencias del entendimiento común.

El entendimiento común no tiene en asuntos de filosofía otra 352// exigencia que la de que todo objeto de investigación tiene que ser *explicado perfectamente*.

No se trata de probar que sea verdadero lo que el [entendimiento común] tiene por verdadero, sino sólo de descubrir la inevitabilidad de sus ilusiones. Aquí se mantiene que el mundo objetivo sólo pertenece a las limitaciones necesarias que hacen posible la autoconciencia (el Yo soy); para el entendimiento común es suficiente si desde este mismo punto de vista se deduce a su vez la necesidad de sus limitaciones.

A este respecto es necesario no sólo que el motor (*Triebwerk*) interior de nuestra actividad espiritual se haga patente y se descubra el mecanismo del representar necesario, sino que se muestre también mediante qué peculiaridad de nuestra naturaleza es necesario que lo que tiene realidad sólo en nuestro intuir nos sea reflejado como algo existente fuera de nosotros.

Así como la ciencia de la naturaleza produce el idealismo a partir del realismo espiritualizando las leyes naturales en leyes de la inteligencia o asociando lo formal a lo material (§ 1), del mismo modo la filosofía trascendental produce el realismo a partir del idealismo *al materializar las leyes de la inteligencia en leyes naturales* o asociar lo material a lo formal.

CAPÍTULO I
SOBRE EL PRINCIPIO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

353Sección primera. Sobre la necesidad y la naturaleza de un principio supremo del saber

1) Se acepta por ahora como hipótesis que hay *realidad* en nuestro saber en general y se pregunta cuáles son las condiciones de esta realidad. Que *efectivamente* haya realidad en nuestro saber dependerá de que después se puedan mostrar realmente las condiciones primero deducidas.

Si todo saber se basa en la coincidencia de algo objetivo y algo subjetivo (Introducción § 1), todo nuestro saber consta de proposiciones que no son *inmediatamente* verdaderas, que reciben su realidad de otra cosa.

La mera composición de algo subjetivo con algo subjetivo no funda ningún verdadero saber. Y a la inversa, el verdadero saber presupone un encuentro de opuestos que sólo puede ser un encuentro *mediato*.

Por consiguiente, en nuestro saber tiene que darse algo universalmente mediador, que sea el único fundamento del saber.

2) Se acepta como *hipótesis* que en nuestro saber hay un *sistema*, es decir, hay un todo que se sustenta a sí mismo y 354// concuerda consigo mismo. El escéptico niega este presupuesto así como el primero y éste, como aquél, sólo puede probarse por el hecho mismo. ¿Qué ocurriría si también nuestro saber, si incluso toda nuestra naturaleza fuera en sí misma contradictoria? Por tanto sólo *habiendo admitido* que nuestro saber es un todo originario cuyo esbozo debe ser el sistema de la filosofía, se pregunta de nuevo provisionalmente por las condiciones de semejante [sistema].

Puesto que todo verdadero sistema (como, por ejemplo, el de la estructura del mundo [*weltbaues*]) ha de tener *en sí mismo* el fundamento de su consistencia, el principio de un sistema del saber tiene que *encontrarse dentro del saber mismo*, si hay un sistema tal.

3) *Este principio sólo puede ser uno*. En efecto, toda verdad es absolutamente *igual* a sí misma. Hay ciertamente grados de verosimilitud, la verdad no tiene grados; lo que es verdadero es igualmente verdadero. Pero es imposible que la verdad de todas las proposiciones del saber sea absolutamente igual si ellas

reciben su verdad de distintos principios (miembros de mediación), por tanto, sólo ha de haber un único principio (mediador) en todo el saber.

4) Este principio es mediata o indirectamente principio de toda ciencia, y sólo inmediata o directamente principio *de la ciencia de todo el saber* o de la filosofía trascendental.

Así pues, por la tarea de erigir una ciencia *del saber*, es decir, una ciencia tal que convierte lo subjetivo en lo primero y supremo, uno es impulsado inmediatamente hacia un principio supremo de todo el saber.

Todas las objeciones contra semejante principio *absolutamente* supremo del saber están suprimidas ya por el concepto de filosofía trascendental. Todas surgen de que no se tiene en cuenta la limitación de la primera tarea de esta ciencia, que desde el comienzo abstrae de todo lo objetivo y sólo contempla lo subjetivo.

No se trata aquí para nada de un principio absoluto del *ser*, pues contra semejante principio valdrían todas esas objeciones, sino de un principio absoluto del *saber*.

355Ahora bien, es manifiesto que, si no hubiese un límite absoluto del saber —*algo* que nos encadena y nos ata absolutamente en el saber, incluso sin que nos demos cuenta de ello, y que *mientras sabemos* nunca llega a ser objeto para nosotros precisamente porque es *principio* de todo el saber—, no se podría llegar nunca a un saber, ni siquiera a uno solo.

El filósofo trascendental no se pregunta ¿qué fundamento último de nuestro saber puede hallarse *fuera*?, sino ¿qué es lo último *en nuestro saber mismo* más allá de lo cual no podemos ir? Él busca el principio del saber *dentro del saber* (por tanto, este principio es él mismo algo que puede ser sabido).

La afirmación: «hay un principio supremo del saber» no es, como la de: «hay un principio absoluto del ser», una afirmación *positiva* sino una *negativa, limitante*, en la que no se dice nada más que: «hay algo último desde donde comienza todo saber y más allá de lo cual no hay ningún *saber*».

Puesto que el filósofo trascendental (Introducción § 1) sólo transforma en objeto lo subjetivo, asimismo sólo afirma que hay algún *saber primero* subjetivamente, es decir, *para nosotros*; que haya algo abstraído de nosotros, más allá de este *primer* saber, no le preocupa en principio y sobre esto ha de decidir lo que venga después.

Este *saber primero* es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos o autoconciencia. Cuando el idealista hace de este saber el principio de la filosofía, está de acuerdo con la limitación de toda su tarea, que no tiene nada por objeto aparte de lo subjetivo del saber. Que la autoconciencia sea el punto firme al cual todo se vincula *para nosotros*, no necesita prueba alguna. Pero que a su vez esta autoconciencia pueda ser sólo la modificación de un ser superior —quizás de una conciencia superior, y ésta de una aún más elevada y así hasta el infinito— en una palabra, que también la autoconciencia sea algo *explicable* en general, explicable a partir de algo de lo cual nada *podemos* saber, 356// porque

precisamente toda la síntesis de nuestro saber es realizada por primera vez por la conciencia, no nos incumbe para nada en cuanto filósofos trascendentales, pues la autoconciencia no es para nosotros un modo del *ser* sino un modo del *saber* y, en concreto, el supremo y más extremo (*äußerste*) que puede haber para nosotros.

Para seguir avanzando incluso se puede probar, y en parte ya ha sido probado antes (Introducción § 1), que aun cuando lo *objetivo* es puesto arbitrariamente como lo primero nunca vamos *más allá* de la autoconciencia. En este caso, o somos retrotraídos en nuestras explicaciones de lo fundado al fundamento hasta el infinito, o tenemos que interrumpir la serie arbitrariamente poniendo un absoluto que sea *por sí mismo* causa y efecto —sujeto y objeto— y, como esto es posible originariamente sólo por la autoconciencia, interrumpimos la serie poniendo de nuevo una *autoconciencia* como lo primero. Esto ocurre en la ciencia de la naturaleza. Para ella el ser es tan poco originario como para la filosofía trascendental (ver el *Esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, III, p. 5)[16] y pone lo únicamente real en un absoluto que es causa y efecto de sí mismo —en la absoluta identidad de lo subjetivo y lo objetivo, que denominamos naturaleza y que de nuevo, en la máxima potencia, no es otra cosa que autoconciencia.[17]

El dogmatismo, para el cual el *ser* es lo originario, sólo puede explicarse por un regreso infinito, pues la serie de causas y efectos por las que transcurre su explicación podría concluir sólo por algo que sea al mismo tiempo causa y efecto de sí, pero justamente por eso él se transformaría en *ciencia de la naturaleza*, la cual, a su vez, retorna en su culminación al principio del idealismo trascendental. (El dogmatismo consecuente existe sólo en el spinozismo; mas el spinozismo puede continuar existiendo en cuanto sistema real sólo como *ciencia de la naturaleza*, cuyo último resultado llega a ser de nuevo principio de la filosofía trascendental.)[18]

357Por todo esto, resulta evidente que la autoconciencia fija el horizonte completo de nuestro saber, extendido también hacia el infinito, permaneciendo en cada una de las direcciones como lo supremo. No obstante, no se necesita esta idea tan amplia para el presente fin, sino sólo la reflexión sobre el sentido de nuestra primera tarea. Sin duda, todos encontrarán comprensible y evidente el siguiente razonamiento.

Para mí se trata ante todo simplemente de producir en mi propio saber un sistema y buscar *dentro del mismo saber* aquello por lo que se determina todo saber particular. Ahora bien, el saber *sobre mí mismo* es, sin duda, aquello por lo cual todo está determinado en mi saber. Puesto que quiero fundar mi saber sólo *en sí mismo*, no sigo preguntando por el último fundamento de ese saber primero (de la autoconciencia), que habría de encontrarse necesariamente *fuera* del saber, si hay semejante fundamento. La autoconciencia es el punto luminoso en todo el sistema del saber que sólo ilumina hacia delante, no hacia atrás. Incluso concediendo que esta autoconciencia sea sólo la modificación de un ser independiente de ella, lo cual ninguna filosofía puede hacer comprensible, ella

no es ahora para mí ningún modo del ser, sino un *modo del saber* y *sólo bajo esta cualidad la considero aquí*. Por la limitación de mi tarea, que me vuelve a encerrar hasta el infinito en el círculo del saber, la [autoconciencia] llega a ser para mí algo subsistente por sí mismo (*Selbständiges*) y se convierte en principio absoluto —no de todo ser sino de *todo saber*, puesto que *todo* saber (no sólo el mío) ha de proceder de ella—. Ningún dogmático ha probado todavía que el saber en general y este *saber primero* en particular dependa de una existencia independiente de él. Hasta ahora sigue siendo *posible* que toda existencia sea sólo la modificación de un saber, como que todo saber sea sólo la modificación de una existencia. Sin embargo, abstrayendo, prescindiendo completamente de si lo necesario es en general la existencia [y] el saber sólo el accidente de la existencia, *para nuestra ciencia* el saber es subsistente por sí mismo justo porque lo consideramos meramente como fundado *en sí mismo*, es decir, en cuanto es sólo subjetivo.

358*Que el [saber]*[*] sea o no *absolutamente* subsistente por sí mismo, puede quedar sin decidir hasta que se resuelva por la ciencia misma si puede ser pensado algo que no sea deducible del saber mismo.

Contra esta tarea, o más bien, contra esta *determinación* de la tarea, el dogmático no puede objetar nada, porque yo puedo *limitar* mi tarea con pleno albedrío, lo que no puedo es *ampliarla* arbitrariamente a lo que nunca caerá en la esfera de mi saber, por ejemplo, un fundamento último del saber fuera del saber, como puede comprenderse de antemano. La única objeción posible es que la tarea así determinada no sea tarea de la filosofía y su resolución no sea filosofía.

Sólo que qué *sea* filosofía es precisamente la cuestión no decidida hasta ahora y su respuesta sólo puede ser el resultado mismo de la filosofía. *Que* la resolución de esta tarea sea filosofía puede ser respondido sólo por el hecho mismo *de que simultáneamente con esta tarea se resuelvan todos los problemas que desde siempre se buscaron resolver en la filosofía*.

No obstante, nosotros afirmamos con el mismo derecho con el que el dogmático afirma lo contrario que lo que se ha entendido hasta ahora por filosofía sólo es posible como ciencia del saber y no tiene por objeto el *ser* sino el *saber*, por tanto, su principio tampoco puede ser un principio del ser sino sólo un principio del saber. Si logramos llegar del saber al ser, deducir todo lo objetivo a partir del saber *admitido* en principio como subsistente por sí mismo sólo con motivo de nuestra ciencia, y con ello elevarlo a la independencia (*Selbständigkeit*) absoluta, si logramos esto de forma más segura que el dogmático su intento opuesto de producir un saber a partir del ser admitido como subsistente por sí mismo, lo ha de decidir lo siguiente.

5) Por la primera tarea de nuestra ciencia: intentar encontrar un tránsito desde el saber como tal (en cuanto es acto) a lo objetivo en él (que no es un acto sino un ser, un subsistir), por esta tarea el saber ya es puesto 359// como subsistente por sí mismo; y contra esta tarea misma nada se puede objetar antes del experimento.

Así pues, por esta tarea queda establecido a la vez que el saber tiene *en sí mismo* un principio absoluto y este principio que se halla dentro del saber mismo *debe ser simultáneamente principio de la filosofía trascendental en cuanto ciencia*.

Ahora bien, toda ciencia es una totalidad de proposiciones bajo una *forma determinada*. Por consiguiente, si todo el sistema de la ciencia ha de estar fundado por ese principio, no tiene que determinar sólo el *contenido* sino también la *forma* de esta ciencia.

Generalmente se acepta que a la filosofía le corresponde una forma característica que se denomina sistemática. Esta forma llega a presuponerse indeducible en otras ciencias que ya presuponen la ciencia de la ciencia, pero no en esta ciencia misma, que justamente tiene por objeto la posibilidad de semejante [forma] en general.

¿Qué es la *forma científica* en general y cuál es su origen? La pregunta ha de ser respondida por la doctrina de la ciencia[*] para todas las otras ciencias. Pero esta doctrina de la ciencia ya es ella misma *ciencia*, por tanto, se necesitaría una doctrina de la ciencia de la doctrina de la ciencia, pero ésta sería de nuevo ciencia y así hasta el infinito. Se cuestiona cómo es explicable este círculo, puesto que es manifiestamente irresoluble.

Este círculo inevitable para la ciencia no se puede explicar si no tiene su asiento originariamente en el *saber* mismo (en el objeto de la ciencia), tal que el *contenido originario* del saber presupone *la forma originaria*, y viceversa, *la forma originaria del saber*, el contenido originario del mismo, y ambos se condicionan recíprocamente. A tal efecto, por tanto, debería encontrarse en la inteligencia misma un punto donde se originen a la vez contenido y forma mediante un acto del saber más originario, [acto] único e inseparable de ellos. La tarea de encontrar este punto sería idéntica a la de encontrar el principio de todo el saber.

360*Por consiguiente, el principio de la filosofía ha de ser tal que en él el contenido esté condicionado por la forma y a su vez la forma por el contenido* y donde uno no presupone al otro sino ambos se presuponen mutuamente.[19] Contra un primer principio de la filosofía se ha argumentado, entre otras, también de la siguiente manera. El principio de la filosofía debe poder ser expresado en una proposición fundamental (*Grundsatz*): sin duda alguna ésta no debe ser meramente formal sino material. Ahora bien, toda proposición, cualquiera que sea su contenido, se encuentra bajo las leyes de la lógica. Luego, todo principio (*Grundsatz*) material, sólo por ser tal, presupone principios más elevados: los de la *lógica*. A esta argumentación no le falta sino invertirla. Piénsese una proposición formal cualquiera, por ejemplo, $A = A$, como la suprema. Lo que pertenece a la lógica en esta proposición es sólo la forma de la identidad entre *A y A*. Pero ¿de dónde me viene ese *A? Si A* es, entonces es igual a sí mismo; mas ¿por qué es? Sin duda, esta pregunta no puede responderse desde la proposición misma, sino sólo desde una más elevada. El análisis $A = A$ presupone la síntesis *A*. Luego es manifiesto que ningún principio formal puede ser pensado sin presuponer uno material, ni éste sin aquél.

De este círculo (que toda forma presupone un contenido [y] todo contenido una forma) no se puede salir si no se encuentra alguna proposición en la cual estén recíprocamente condicionados y posibilitados la forma por el contenido y el contenido por la forma.

El primer presupuesto falso de ese argumento es, pues, el de considerar los principios de la lógica *como incondicionados*, es decir, no deducibles de otras proposiciones superiores. Ahora bien, los principios lógicos se originan en nosotros sólo al convertir de nuevo en contenido de proposiciones lo que en las otras era mera forma; por tanto, la lógica puede surgir sólo por abstracción de proposiciones determinadas. Si aparece de modo *científico*, sólo puede surgir por abstracción de los principios *supremos* del saber, y puesto que éstos, como proposiciones fundamentales, *ya* presuponen de nuevo *ellos mismos* la forma lógica, 361// han de ser de tal modo que en ellos se condicionen y se originen recíprocamente *ambas cosas*, forma y contenido.

Sin embargo, esta abstracción no puede hacerse antes de que sean establecidos estos principios supremos del saber, antes de que se haya construido la doctrina de la ciencia misma. Este nuevo círculo (que la doctrina de la ciencia deba fundar a la vez la lógica y, sin embargo, ser realizada según leyes de la lógica) encuentra la misma explicación que el antes señalado. Ya que forma y contenido se condicionan el uno al otro en los principios supremos del saber, la ciencia del saber ha de ser al mismo tiempo la ley y la ejecución más perfecta de la forma científica y absolutamente autónoma tanto según la forma como según el contenido.

Sección segunda. Deducción del principio mismo

Hablamos de una deducción del principio supremo. No se trata de derivar este principio de otro *superior* ni en absoluto de una demostración de su *contenido*. La demostración sólo puede dirigirse a la *dignidad* de este principio, o sea, a probar que es el *supremo* y que lleva en sí todos aquellos caracteres que convienen a semejante principio.

Esta deducción puede efectuarse de muy diversas maneras. Nosotros elegimos aquella que por ser la más fácil deja ver asimismo del modo más inmediato el verdadero sentido del principio.

1) Que un saber sea posible en general —no éste o aquél determinado, sino uno cualquiera, al menos un saber del no-saber— lo acepta incluso el escéptico. Mas si sabemos algo, este saber es o condicionado o incondicionado. ¿Condicionado? —entonces sólo lo sabemos porque está en conexión con algo incondicionado. Luego, en todo caso, llegamos a un saber incondicionado. (Ya se ha probado en el capítulo anterior que en nuestro saber ha de haber algo que a su vez no sabemos a partir de otra cosa más elevada.)

362Sólo se pregunta qué se sabe, pues, incondicionadamente.

2) Sólo sé *incondicionadamente* aquello cuyo saber está condicionado únicamente por lo subjetivo y no por lo objetivo. Pues bien, se afirma que sólo un saber expresado en proposiciones *de identidad* es condicionado exclusivamente por lo subjetivo. En efecto, en el juicio «$A = A$» se abstrae por completo del contenido del sujeto A. Si A tiene o no *realidad* en general, es por entero indiferente para este saber. Luego si se abstrae totalmente de la *realidad* del sujeto, A entonces es considerado sólo en cuanto está puesto *en nosotros* y es *representado* por nosotros; no se cuestiona en absoluto si a esta representación le corresponde algo fuera de nosotros. La proposición es evidente y cierta prescindiendo de que A sea algo realmente existente o sólo imaginado o incluso imposible. En efecto, la proposición no dice nada más que «mientras pienso A, no pienso otra cosa que A». Por consiguiente, en esta proposición el saber está condicionado sólo *por mi pensar* (lo subjetivo), es decir, según la explicación, es *incondicionado*.

3) Pero en todo saber se piensa algo *objetivo* encontrándose con lo subjetivo. En la proposición $A = A$, sin embargo, no se da tal encuentro. Todo saber originario, pues, va más allá de la *identidad* del pensar y la misma proposición «$A = A$» tiene que presuponer un saber semejante. Una vez que pienso A, lo pienso, en efecto, como A; pero ¿cómo llego a pensar A? Si es un concepto libremente bosquejado, entonces no funda ningún saber; si es un concepto originado con el sentimiento de necesidad, ha de tener realidad objetiva.

Si se llaman *sintéticas* todas las proposiciones en las cuales sujeto y predicado no están mediados *sólo por la identidad del pensar*, sino por algo extraño y diverso a él, entonces todo nuestro saber consta de proposiciones puramente sintéticas y sólo en ellas hay un saber real, es decir, un saber que tiene su *objeto* fuera de él.

4) Ahora bien, las proposiciones sintéticas no son *incondicionadas* ni ciertas por sí mismas, pues esto sólo lo son las idénticas o analíticas (2). Por tanto, si //
363debe haber certeza en las proposiciones sintéticas —y con ello en todo nuestro saber—, se han de retrotraer a algo *incondicionadamente cierto*, esto *es, a la identidad del pensar en general*, lo que, sin embargo, se contradice.

5) Esta contradicción sólo se resolvería si se encontrase un punto donde lo idéntico y lo sintético fuesen uno, o alguna proposición que fuera sintética al mismo tiempo que idéntica, e idéntica a la vez que sintética.

Cómo podemos alcanzar la certeza respecto a proposiciones en las cuales algo objetivo completamente extraño se encuentra con algo subjetivo (y esto sucede en todo juicio sintético «$A = B$»; el predicado, el concepto, representa aquí siempre lo subjetivo, el sujeto, lo objetivo), no se puede comprender

a) si algo en general no es *absolutamente verdadero*. En efecto, si se diera en nuestro saber un regreso infinito de principio en principio, tendríamos que recorrer hacia atrás, al menos sin conciencia, esa serie infinita para alcanzar el sentimiento de esa necesidad (de la certeza de la proposición), lo cual es

manifiestamente disparatado. Si la serie es realmente infinita, no puede ser recorrida de ninguna manera. Si no es infinita, entonces hay algo absolutamente verdadero. Si hay algo semejante, todo nuestro saber y cada una de sus verdades particulares han de estar enlazadas con aquella certeza absoluta; *el sentimiento oscuro* de esta conexión produce ese sentimiento de necesidad por el cual consideramos verdadera una proposición cualquiera. Este sentimiento oscuro debe ser analizado por la filosofía en conceptos claros mostrando esa conexión en sus eslabones principales.

b) Eso absolutamente verdadero sólo puede ser un saber *de identidades* (*ein identisches Wissen*). Ahora bien, puesto que todo *saber* verdadero es sintético, eso absolutamente verdadero, siendo un saber de identidades, ha de ser necesariamente a la vez sintético; por tanto, si hay algo absolutamente verdadero, ha de darse también un punto donde el saber sintético surja inmediatamente 364// del idéntico y el idéntico del sintético.

6) Para poder solucionar la tarea de encontrar un punto semejante, sin duda tenemos que penetrar aún más profundamente en la oposición entre proposiciones idénticas y sintéticas.

En toda proposición se comparan entre sí dos conceptos, es decir, son puestos como iguales o desiguales entre sí. En la proposición idéntica se compara meramente *el pensar consigo mismo*. La proposición sintética, en cambio, va más allá del *mero* pensamiento; al pensar el sujeto de la proposición no pienso también por ello el predicado, sino que éste se *añade* al sujeto; por consiguiente, el objeto no es aquí determinado *meramente* por pensarlo, es considerado *real*, pues es real precisamente lo que no puede ser creado por el *mero* pensamiento.

Entonces, si una proposición idéntica es aquella donde el concepto sólo es comparado con el concepto [y] una proposición sintética aquella donde el concepto es comparado con el objeto distinto de él, la tarea de encontrar un punto donde el saber idéntico sea a la vez sintético significa tanto como *encontrar un punto en el cual el objeto (objekt) y su concepto, el objeto (Gegenstand) y su representación*, sean uno *originaria, absolutamente* y *sin ninguna mediación*.

Que esta tarea es idéntica a la de encontrar un principio de todo saber se puede demostrar aún más brevemente así. Es absolutamente inexplicable cómo pueden coincidir representación y objeto si no hay un punto en el saber mismo donde ambos son *originariamente* uno; o sea, donde se dé *la más perfecta identidad del ser y del representar*.

7) Puesto que la representación es lo subjetivo y el ser lo objetivo, la tarea se enuncia con toda precisión así; *encontrar el punto donde sujeto y objeto* son *inmediatamente* uno.

8) Por esta limitación, cada vez más exacta, de la tarea, ella está prácticamente resuelta. Esa identidad no mediada del sujeto y del objeto sólo puede existir allí donde lo *representado* es a la vez 365// lo *representante*, lo *intuido* es también lo *intuyente*. Y esta identidad de lo representado con lo representante

sólo se da en la *autoconciencia*; por consiguiente, el punto buscado se encuentra en la autoconciencia.

Aclaraciones

a) Si ahora volvemos a considerar el principio de identidad $A = A$, encontramos que pudimos deducir directamente de él nuestro principio. Se afirmó que en toda proposición idéntica se compara el pensar consigo mismo, lo cual acaece sin duda mediante un *acto de pensar*. El principio $A = A$ supone, por tanto, un pensar *que de modo inmediato se convierte a sí mismo en objeto*; pero semejante acto de pensar, que llega a ser objeto para sí mismo, se da sólo en la *autoconciencia*. En verdad no es comprensible cómo se puede desprender algo real de un principio lógico meramente en cuanto tal, pero sí cómo se puede encontrar algo real en este principio mediante [una] reflexión sobre el acto de pensar, por ejemplo, categorías a partir de las funciones lógicas del juicio, así como el acto de autoconciencia a partir de cada proposición sintética.[20]

b) *Que* sujeto y objeto del pensar sean uno en la autoconciencia sólo puede esclarecerse para cada uno por el acto mismo de autoconciencia. Eso se debe a que cuando se efectúa este acto uno se vuelve a reflejar a sí mismo en él. La autoconciencia es el acto por el cual el [ser] pensante se convierte inmediatamente en objeto, y viceversa, este y ningún otro acto es la autoconciencia. Es una acción absolutamente libre a la cual uno puede ser guiado, pero no forzado. La habilidad de intuirse en este acto, de distinguirse como pensado y como pensante y de volverse a reconocer idéntico en esta distinción es presupuesta continuamente en lo que sigue.

c) La autoconciencia es un acto y mediante todo acto se nos realiza algo. Todo pensar es un acto y todo pensar determinado es un acto determinado; y por cada pensar determinado se origina 366// en nosotros también un *concepto* determinado. El concepto no es otra cosa que el acto mismo del pensar y abstraído de él no es nada. Asimismo, por el acto de la autoconciencia ha de surgir en nosotros un concepto y éste no es otro que el del *Yo*. Al convertirme en objeto para mí por medio de la autoconciencia se origina para mí el concepto del Yo, y a la inversa, el concepto del Yo sólo es el concepto de autoobjetivarse (*Selbstobjektwerdens*).

d) El concepto del Yo se realiza mediante el acto de autoconciencia, por tanto, *fuera* de este acto el Yo no es nada; toda su realidad descansa sobre este acto y *él mismo no es nada más que este acto*. Así pues, el Yo sólo puede ser representado *como acto* en general y aparte de esto no es nada.

La cuestión de si el objeto *exterior* no es nada distinto de su *concepto*, si también aquí el concepto y el objeto son uno, ha de ser decidida primero; pero que el *concepto* del *Yo*, es decir, el acto por el cual el pensar en general se hace a sí

mismo objeto, y el *Yo mismo* (el objeto) sean absolutamente uno, no necesita prueba, pues el Yo no es nada *fuera* de este acto y sólo es en este acto.[21]

Por consiguiente, aquí se da esa identidad originaria del pensar y del objeto, del aparecer y del ser, que buscábamos y que no se encuentra en ninguna otra parte. El Yo no es *antes* de aquel acto por el cual el pensar se convierte en objeto para sí mismo, luego no es él mismo nada más que este pensar que llega a ser objeto para sí y, según esto, absolutamente nada fuera del pensar. Que esta identidad en el Yo, entre el ser-pensado y del surgir permanezca escondida para tantos, tiene sólo su fundamento en que ellos ni pueden llevar a cabo el acto de autoconciencia con libertad ni reflexionar en este acto sobre lo que se origina en él. En cuanto a lo primero, hay que hacer notar que nosotros distinguimos bien entre la autoconciencia como acto y la conciencia meramente empírica; lo que comúnmente llamamos conciencia es algo que transcurre sólo en las representaciones de los objetos, que mantiene la identidad en el cambio de las representaciones, por tanto, es 367// meramente empírica, en cuanto que por ello soy consciente de mí mismo, pero sólo como representante. Sin embargo, el acto del que se trata aquí es aquel por el cual no llego a ser consciente de mí en esta o en aquella determinación sino *originariamente*, y a esta conciencia, en contraposición a aquélla, se la llama conciencia *pura o autoconciencia* κατ᾽ἐξοχήν.[22] [*]

La génesis de estos dos modos de conciencia puede aclararse aún de la siguiente forma. Si uno se abandona enteramente a la sucesión involuntaria de las representaciones, por múltiples y diferentes que sean, éstas aparecerán, sin embargo, perteneciendo a un único e idéntico sujeto. Si reflexiono sobre esta identidad del sujeto en las representaciones, surge en mí la proposición: «*Yo pienso*». Este «Yo pienso» es lo que acompaña a todas las representaciones y mantiene la continuidad de la conciencia entre ellas. Pero si uno se libera de todo representar a fin de hacerse consciente de sí *originariamente*, entonces no surge la proposición: «*Yo pienso*» sino «Yo soy», que es, sin duda, superior. En la proposición «Yo pienso» se encuentra ya la expresión de una determinación o afección del Yo; la proposición «*Yo soy*», por el contrario, es infinita, porque es una proposición que no tiene ningún predicado *real* y que, precisamente por eso, es la posición de una infinidad de predicados *posibles*.[23]

e) El Yo no es nada diferente de su pensar, el pensar del Yo y el Yo mismo son absolutamente uno; luego el Yo no es nada *fuera* del pensar, por tanto tampoco es un *objeto (Ding)*, ninguna *cosa (Sache)*, sino lo *no-objetivo* al infinito. Esto hay que entenderlo así. Es cierto que el Yo es objeto, pero sólo *para sí mismo*, por ende, no está *originariamente* en el mundo de los objetos, *llega a ser* objeto porque se hace a sí mismo objeto y no para algo exterior sino siempre para sí mismo.

Todo lo otro, lo que no es *Yo*, es originariamente objeto y por eso no es objeto para sí mismo sino para un intuyente 368// fuera de él. Lo originariamente objetivo es siempre sólo algo conocido, nunca cognoscente. El Yo llega a ser algo

conocido sólo por su autoconocimiento. Precisamente por eso la materia se llama lo carente de mismidad (*Selbstlos*), porque no tiene interioridad y es algo concebido sólo en una intuición ajena.

f) Si el Yo no es un objeto (*Ding*), una cosa (*Sache*), tampoco se puede preguntar por ningún predicado del Yo; no tiene otro que este: el de no ser una cosa. El carácter del Yo reside justamente en que no tiene otro predicado que el de la autoconciencia.

Se puede deducir también el mismo resultado desde otra perspectiva.

Lo que es principio supremo del saber no puede tener a su vez su razón de conocer en algo más elevado. Por consiguiente, su *principium essendi* y *cognoscendi*[*] han de ser también para nosotros uno y concurrir en una misma cosa.

Precisamente por eso esto incondicionado no puede buscarse en alguna *cosa*, pues lo que es objeto es asimismo originariamente objeto del saber, mientras que lo que es *principio* de todo saber no puede ser originariamente o en sí su objeto sino sólo *por un acto especial de libertad*.

En consecuencia, lo incondicionado no puede buscarse de ningún modo en el mundo de los objetos (de ahí que incluso para la ciencia de la naturaleza lo puramente objetivo, la materia, no sea nada originario sino tan apariencia como para la filosofía trascendental).

Se llama incondicionado lo que nunca puede llegar a ser objeto (*Ding*), cosa (*Sache*). El primer problema de la filosofía, por tanto, puede formularse también así: encontrar algo que nunca puede ser pensado como cosa. Mas sólo el *Yo* es así, y a la inversa, el Yo es lo no-objetivo en sí.

g) Pero si el Yo nunca es un objeto, una cosa, parece difícil explicar cómo es posible en general un saber sobre él o qué tipo de saber tenemos ante él.

El Yo es acto puro, hacer puro, lo que ha de ser absolutamente no objetivo en el saber, precisamente porque es principio de todo 369// saber. Por tanto, si debe llegar a ser objeto del saber, esto ha de suceder por un tipo [de saber] completamente diferente al saber común. Este saber ha de ser:

aa)[*] absolutamente libre, justamente porque todo otro saber *no* es *libre*, por tanto, un saber al cual no conduzcan pruebas, conclusiones, [ni] en absoluto una mediación de conceptos, luego en general un intuir;

bb)[*] un saber cuyo objeto no sea *independiente* de él, un *saber*, pues, *que al mismo tiempo sea un producir su objeto* —una intuición que es libremente productora y en la cual lo productivo es uno y lo mismo que lo producido.

Semejante intuición es denominada *intuición intelectual* en contraposición a la sensible, que no aparece como productora de su objeto, donde, por tanto, *el intuir mismo* es diferente de lo intuido.

Tal intuición es el *Yo* porque sólo *mediante el saber del Yo sobre sí mismo* se origina el *Yo mismo* (el objeto). Puesto que el Yo (como objeto) no es más que el *saber de sí mismo*, el Yo surge sólo *porque* él sabe de sí; el *Yo mismo*, por tanto, es un saber que simultáneamente se produce a sí mismo (como objeto).

La intuición intelectual es el órgano de todo pensar trascendental. En efecto, el pensar trascendental se dirige a objetivar para sí por libertad lo que de otro modo no sería objeto; presupone una facultad de producir y a la vez intuir ciertas acciones del espíritu, tal que producir el objeto e intuirlo sean absolutamente uno, y esta facultad es justamente la de la intuición intelectual.

Así pues, el filosofar trascendental ha de estar acompañado constantemente por la intuición intelectual: toda pretendida incomprensión de ese filosofar no tiene su fundamento en su propia incomprensibilidad sino en la carencia del órgano con el cual ha de ser comprendido. Sin esta intuición el filosofar no tiene base alguna que sostenga y apoye el pensar; esa intuición 370// es lo que en el pensar trascendental toma el lugar del mundo objetivo y al mismo tiempo conduce, por así decir, el vuelo de la especulación. El *Yo mismo* es un objeto que *es porque sabe de sí*, es decir, es un constante intuir intelectual; puesto que este productor de sí mismo es el único objeto de la filosofía trascendental, la intuición intelectual es para ella lo que el espacio para la geometría. Del mismo modo que sin intuición del espacio la geometría sería absolutamente incomprensible, porque todas sus construcciones sólo son distintos modos y maneras de limitar esa intuición, así tampoco toda filosofía sin la intuición intelectual, porque todos sus conceptos sólo son diferentes limitaciones *de ese producir que tiene por objeto a sí mismo*, es decir, de la intuición intelectual. (Comparar con la *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de *Fichte* en la *Gaceta Filosófica*.)[24]

No puede darse otra razón de por qué con esta intuición se ha entendido algo misterioso, un sentido especial que algunos pretenden [tener], que el que algunos carecen realmente de él; lo cual es, sin duda, tan poco extraño como que algunos carezcan de cualquier otro sentido cuya realidad puede ser asimismo puesta en duda.

h) El Yo no *es* otra cosa que un *producir que llega a ser objeto para sí mismo*, es decir, un intuir intelectual. Ahora bien, este intuir intelectual es él mismo un actuar absolutamente libre, luego esta intuición no puede ser demostrada, sólo postulada; pero el Yo es él mismo sólo esta intuición, por consiguiente, el *Yo*, como principio de la filosofía, es sólo algo que *se postula*.

Desde que Reinhold[25] se puso como objetivo la fundamentación científica de la filosofía se ha hablado mucho de un primer principio del que tendría que partir la filosofía. Por este principio se entendió comúnmente un teorema (*Lehrsatz*) en el que debería estar en germen toda la filosofía. Sólo que es fácil ver que la filosofía trascendental no puede partir de un teorema desde el momento en que parte de lo subjetivo, es decir, de lo que puede objetivarse sólo mediante un acto especial de libertad. Un 371// teorema es una proposición que se refiere a una *existencia*. Pero la filosofía trascendental no comienza con una existencia sino con un actuar libre y éste sólo puede ser postulado. Toda ciencia que no es empírica tiene que excluir ya todo empirismo mediante su primer principio, es decir que no ha de presuponer su objeto como ya existente sino *producirlo*. Así

procede, por ejemplo, la geometría, pues no parte de teoremas sino de postulados. Porque en ella se postula la construcción más originaria y se deja producirla al principiante mismo, éste es remitido desde el inicio a la autoconstrucción. Del mismo modo, la filosofía trascendental. Si no se aporta a la vez el modo trascendental de pensar, se la ha de encontrar incomprensible. Por eso es necesario trasladarse por libertad a ese modo de pensar desde el comienzo y esto sucede gracias al acto libre por el cual se origina el principio. Si la filosofía trascendental no presupone en absoluto sus objetos, menos aún puede presuponer su *primer* objeto, el *principio*; ella sólo puede postularlo como algo a construir libremente, y así como el principio es su propia construcción, también lo son todos sus restantes conceptos, y toda la ciencia sólo tiene que ver con construcciones propias y libres.

Si el principio de la filosofía es un postulado, el objeto de este postulado será la construcción más originaria para el *sentido interno*, es decir, el *Yo*, no en cuanto está determinado de esta o de aquella manera particular, sino el *Yo* en general, como un producirse a sí mismo. Por esta construcción originaria, y en ella, se realiza, en efecto, algo determinado, al igual que por cada acto determinado del espíritu. Pero el producto no es absolutamente nada *fuera* de la construcción, *es* sólo mientras se construye y abstraído de la construcción es tan poco como la línea del geómetra. Tampoco esta línea es algo existente, pues la línea en la pizarra no es ciertamente la línea misma y sólo se la reconoce en cuanto línea porque se atiene a la intuición originaria de la línea misma.

372Por eso, lo que el Yo *es* resulta tan poco demostrable como lo que la línea es; sólo se puede describir la *acción* por la que se origina. Si se pudiera demostrar, la línea no necesitaría ser postulada. Lo mismo ocurre con aquella línea trascendental del producir que ha de ser intuida originariamente en la filosofía trascendental y de la que proceden todas las otras construcciones de la ciencia.

Lo que el Yo es, sólo se sabe produciéndolo, pues sólo en el Yo se da originariamente la identidad del ser y del producir. (Véase «Panorama general de la literatura filosófica» en el nuevo *Diario filosófico*[*] cuaderno 10.)[a] [26]

i) Lo que surge en nosotros por el acto originario de la intuición intelectual se puede expresar en un principio fundamental que puede ser denominado primer principio de la filosofía. Ahora bien, mediante la intuición intelectual surge en nosotros el Yo, en cuanto es *su propio producto*, productor y a la vez producido. Esta identidad entre el Yo en cuanto es productor y el Yo como producido se expresa en la proposición «*Yo*=*Yo*», la cual, al poner opuestos como iguales entre sí, no es en absoluto idéntica sino sintética.

Por la proposición «Yo=Yo» se transforma en sintética la proposición «*A* = *A*» y hemos encontrado el punto donde el saber idéntico nace directamente del sintético y el sintético del idéntico. Y en este punto se halla también el principio de todo el saber (Capítulo I). Luego, en la proposición «Yo = Yo» ha de estar

expresado el principio de todo el saber, porque precisamente esta proposición es la *única posible* de ser a la vez idéntica y sintética.

Al mismo punto pudo conducirnos la mera reflexión sobre la proposición «*A* = *A*». La proposición «*A* – *A*» parece, en efecto, una identidad, sólo que podría muy bien tener asimismo significado sintético si un *A* fuera contrapuesto al otro. Tendría que 373// sustituirse el lugar de *A* por un concepto que expresara *una duplicidad originaria en la identidad*, y a la inversa.

Semejante concepto es el de un objeto que al mismo tiempo se contrapone a sí y es igual a sí mismo. Pero tal objeto es sólo *el que* es *a la vez la causa y el efecto de sí mismo*, productor y producto, sujeto y objeto. Por tanto, el concepto de una identidad originaria en la duplicidad y viceversa sólo es el concepto de un *sujeto-objeto* y esto aparece originariamente sólo en la autoconciencia.

La ciencia de la naturaleza parte arbitrariamente de la naturaleza como de algo a la vez *productivo y producido* para derivar de ese concepto lo singular. El objeto inmediato del saber es esa identidad que sólo se da en la autoconciencia inmediata, en la más alta potencia del autoobjetivarse, a la cual se traslada desde el comienzo el filósofo trascendental —no arbitrariamente sino por *libertad*; e incluso la duplicidad originaria en la naturaleza es en último término explicable sólo admitiendo la naturaleza como inteligencia.

k) La proposición «Yo=Yo» satisface al mismo tiempo la segunda exigencia que se hace al principio del saber: que funde simultáneamente forma y contenido del saber. En efecto, el supremo principio formal «*A* = *A*» sólo es posible mediante el *acto* expresado en la proposición «Yo=Yo»; por el acto del pensar que se hace a sí mismo objeto [y] que es idéntico consigo mismo. En consecuencia, lejos de encontrarse bajo el principio de identidad, el principio «Yo=Yo» es más bien condicionado por aquél. En efecto, si el Yo no fuera = Yo, tampoco *A* podría ser = *A*, porque la igualdad que se establece en esa proposición expresa sólo una igualdad entre el sujeto que juzga y aquél en el cual *A* es puesto como *objeto*, es decir, una igualdad entre el Yo como sujeto y como objeto.

Notas generales

1) La contradicción resuelta por la deducción anterior era la siguiente: la ciencia del saber no puede 374// partir de nada *objetivo*, pues comienza precisamente con la duda general sobre la realidad de lo objetivo. Por tanto, lo incondicionadamente cierto sólo puede hallarse para ella en lo absolutamente *no-objetivo*, lo cual prueba también la no-objetividad de las proposiciones de identidad (como las únicas incondicionadamente ciertas). Ahora bien, cómo surge algo objetivo de esto originariamente no-objetivo sería incomprensible si aquello no-objetivo no fuera un *Yo*, es decir, un principio que *llega a ser* objeto para sí mismo. Sólo lo que no es originariamente objeto puede hacerse a sí mismo objeto y, por ello, objetivarse. A partir de esta originaria duplicidad en él mismo

se despliega para el Yo todo lo objetivo que aparece en su conciencia y sólo esa identidad *originaria* en la duplicidad es lo que aporta unión y conexión a todo saber sintético.

2) Sobre el uso del lenguaje de esta filosofía serían necesarias algunas observaciones.

Kant encuentra sorprendente en su *Antropología*[27] [*] que el niño, tan pronto como comienza a hablar de sí mismo con el «*yo*», parece ingresar en un nuevo mundo. De hecho esto es muy natural, es el mundo intelectual el que se le abre, pues lo que puede decirse «yo» a sí mismo se eleva con ello por encima del mundo objetivo y pasa de la intuición ajena a la suya propia. La filosofía ha de partir, sin lugar a dudas, de aquel concepto que comprende en sí toda la intelectualidad y a partir del cual ella se desarrolla.

De esto se desprende que en el concepto de Yo hay algo más elevado que la mera expresión de la *individualidad*, que es el acto de la *autoconciencia en general* con el cual, sin duda, ha de ocurrir simultáneamente la conciencia de la individualidad, pero que en sí mismo no contiene nada individual. Hasta aquí sólo se trata del *Yo* como *acto de la autoconciencia en general* y sólo a partir de él se ha de deducir toda individualidad.

Así como con el Yo, en cuanto principio, no se piensa el [Yo] individual, tampoco se piensa el empírico, el que aparece en la conciencia empírica. La conciencia pura, 375// determinada y limitada de distintas maneras, ofrece la empírica; ambas son, pues, diferentes sólo por sus límites: suprimid los límites de la empírica y tendréis el Yo absoluto del cual se trata aquí. La autoconciencia pura es un acto que se encuentra fuera de todo tiempo y que lo constituye; la conciencia empírica es lo que se produce sólo en el tiempo y en la sucesión de las representaciones.

La cuestión de si el *Yo* es una cosa en sí o un fenómeno —esta cuestión es en sí paradójica—. Él no es en absoluto una cosa: ni cosa en sí ni fenómeno.

El dilema con el cual se responde a esto: todo debe ser o algo o nada, etc., se basa en la ambigüedad del concepto de algo. Si «algo» designa en general algo *real* en oposición a lo meramente *imaginado*, entonces el Yo es, por cierto, algo real, pues es *principio* de toda realidad. Pero asimismo resulta claro que precisamente por ser *principio* de toda realidad no puede ser real en el mismo sentido que aquello a lo que le corresponde meramente una realidad derivada. La realidad que aquéllos[*] consideran la única verdadera, la de las cosas, es meramente prestada y sólo el reflejo de aquélla superior. Por tanto, considerado más de cerca el dilema, dice exactamente esto: todo es una *cosa* o nada; lo cual resulta obviamente falso tan pronto como hay un concepto más elevado que el de cosa, a saber, el del *actuar*, el de *actividad*.

Este concepto ha de ser, por cierto, superior al de cosa, pues las cosas mismas son comprensibles sólo como modificaciones de una actividad limitada de diversas maneras. El ser de las cosas no consiste en un mero reposo o inactividad. En efecto, incluso toda ocupación de un espacio es sólo un grado de

actividad y cada cosa sólo un grado determinado de actividad con el cual se llena el espacio.

Dado que tampoco le es propio al Yo ninguno de los predicados que corresponden a las cosas, se explica por ello la paradoja de que no se puede decir del Yo que *sea*. No se puede decir del Yo 376// que sea precisamente porque él es el *ser mismo*. El acto eterno de la autoconciencia, no concebido en el tiempo, al que denominamos *Yo*, es lo que otorga la existencia a todas las cosas, por tanto, lo que no necesita él mismo de ningún otro ser que lo sostenga sino que, sosteniéndose y apoyándose en sí mismo, aparece objetivamente como el *eterno devenir*, subjetivamente como el *infinito producir*.

3) Antes de entrar en la exposición del sistema mismo no resulta ocioso mostrar cómo el principio puede fundar *al mismo tiempo* la filosofía teórica y la práctica, lo cual se comprende por sí mismo como carácter necesario del principio.

Sólo es posible que el principio lo sea simultáneamente de la filosofía teórica y de la práctica si él mismo es a la vez teórico y práctico. Y dado que un principio teórico es un *teorema (Lehrsatz)* y uno práctico es un *mandato*, en el medio, entre ambos, deberá encontrarse algo —y esto es el *postulado*—, que limita con la filosofía *práctica* porque es una mera *exigencia* y con la *teórica* porque exige una *construcción puramente teórica*. De dónde obtiene el postulado su fuerza obligatoria se explica porque es similar a las exigencias prácticas. La intuición intelectual es algo que se *puede* pedir y reclamar; quien no tiene la facultad de semejante intuición *estaría* al menos *obligado* (*sollte*) a tenerla.

4) El que nos haya seguido atentamente hasta aquí comprende por sí mismo que el comienzo y el final de esta filosofía es *libertad*, lo absolutamente indemostrable, lo que se prueba sólo por sí mismo. Lo que en todos los demás sistemas amenaza con hundir la libertad es deducido en éste desde ella misma. El ser es en este sistema sólo la *libertad suprimida*. En un sistema que hace del ser lo primero y supremo, no sólo el saber será la mera copia de un ser originario, sino que también toda libertad se reducirá a una ilusión necesaria, porque sus aparentes manifestaciones son movimientos de un principio desconocido.

CAPÍTULO II
DEDUCCIÓN GENERAL DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

377Idea preliminar[28]

1) El idealismo se encuentra expresado ya en nuestro primer principio. En efecto, porque el Yo directamente por su ser-pensado también *es* (pues no es otra cosa que el pensarse-a-sí-mismo), así la proposición «Yo=Yo» es = a la proposición «*Yo soy*», al contrario de la proposición «*A* = *A*» que sólo significa: *si A* está puesto, entonces está puesto igual a sí mismo. La pregunta: «*¿está* puesto?» no es posible en relación al Yo. Ahora bien, si la proposición «Yo soy» es principio de toda la filosofía, no puede haber ninguna realidad que no sea igual a la de esta proposición. Mas ella no dice que yo sea para algo exterior a mí sino sólo que soy *para mí* mismo. Así pues, todo lo que es sólo podrá ser para el Yo y no habrá en absoluto ninguna otra realidad.

2) La prueba más general de la universal idealidad del saber es la aducida en la *Doctrina de la Ciencia* por conclusiones inmediatas a partir de la proposición: *Yo soy*. Pero es posible aún otra prueba, la fáctica, la aportada por el *propio sistema del idealismo trascendental*, al deducir efectivamente de ese principio todo el sistema del saber.[29] Dado que 378// aquí no se trata de la *Doctrina de la Ciencia* sino del sistema mismo del saber según principios del idealismo trascendental, sólo podemos indicar el resultado general de la *Doctrina de la Ciencia* para poder comenzar nuestra deducción del llamado sistema del saber a partir del punto determinado por ella.

3) Procederíamos inmediatamente a la exposición de la propia filosofía teórica y práctica si esta división misma no tuviera que ser deducida primeramente por la Doctrina de la Ciencia, que, según su naturaleza, no es teórica ni práctica sino ambas a la vez. Por tanto, deberemos aducir primero la prueba de la oposición necesaria entre filosofía teórica y práctica; la prueba de que ambas se presuponen recíprocamente y ninguna es posible sin la otra, tal como la lleva a cabo la Doctrina de la Ciencia, para poder construir el sistema de ambas sobre estos principios generales.[30]

La demostración *de que* todo el saber tiene que ser deducido a partir del Yo y de que no hay ningún otro fundamento de la realidad del saber deja aún abierta la cuestión de cómo todo el sistema del saber (por ejemplo, el mundo

objetivo con todas sus determinaciones, la historia, etc.) es puesto por el Yo. Se puede demostrar también al dogmático más obstinado que el mundo sólo consiste en representaciones, pero el pleno convencimiento llega sólo al exponer completamente el mecanismo *del surgimiento del mundo* a partir del principio interno de la actividad espiritual. No habrá nadie, pues, que viendo cómo se desarrolla el mundo objetivo con todas sus determinaciones a partir de la pura autoconciencia sin ninguna afección externa, todavía encuentre necesario un mundo independiente de ella, lo cual es aproximadamente la opinión de la armonía preestablecida de Leibniz mal comprendida.[31] [a] Pero antes de deducir este mismo mecanismo surge la cuestión de cómo llegamos 379// a admitir semejante mecanismo en general. En esta deducción consideramos al Yo como actividad completamente ciega. Sabemos que el Yo es originariamente sólo actividad, pero ¿cómo llegamos a ponerlo en cuanto actividad ciega? Esta determinación ha de agregarse primero al concepto de actividad. Apelar al sentimiento de necesidad en nuestro saber teórico y luego concluir que, por ser el Yo originariamente sólo actividad, esa necesidad no es comprensible sino como actividad ciega (mecánica), no está permitido en una ciencia como la nuestra por ser una apelación a un *factum*, antes bien, la existencia de esa necesidad ha de ser deducida de la naturaleza del Yo mismo; además la pregunta por el fundamento de esa necesidad presupone una actividad originariamente libre que es una con esa actividad ligada. Y así es. La libertad es el único principio al que todo es referido y no distinguimos en el mundo objetivo nada existente aparte de nosotros, salvo la limitación interna de nuestra propia actividad libre. El ser en general sólo es expresión de una libertad inhibida. Así pues, es nuestra actividad libre la que se encadena en el saber. Pero a su vez no tendríamos un concepto de una actividad limitada si no hubiera también en nosotros una actividad ilimitada. Esta necesaria coexistencia de una actividad libre pero limitada y otra ilimitable en un mismo e idéntico sujeto, si es que se da en general ha de ser *necesaria*, y deducir esta necesidad pertenece a la filosofía *superior*,[*] que es al mismo tiempo teórica y práctica.

De este modo, si el propio sistema de la filosofía se divide en [filosofía] teórica y práctica, se ha de poder probar *en general* que el *Yo* no puede ser ya, originariamente y según su concepto, una actividad limitada (aunque libre) sin ser a la vez una actividad ilimitada y a la inversa. Esta demostración ha de preceder a la misma filosofía teórica y práctica.

Que esta prueba de la necesaria coexistencia de ambas actividades en el Yo sea al mismo tiempo una demostración general del idealismo trascendental, se esclarecerá a partir de ella misma.

380La prueba general del idealismo trascendental es realizada sólo a partir del principio deducido anteriormente: *mediante el acto de la autoconciencia el Yo llega a ser objeto para sí mismo*.

En esta proposición se puede descubrir a su vez otras dos:

1) El Yo sólo es objeto *para sí mismo* y, por tanto, para nada exterior. Si se pone una influencia sobre el Yo desde fuera, el Yo debería ser *objeto* para algo exterior. Pero el Yo no es nada para todo lo exterior. En el Yo *en cuanto Yo*, por ende, no puede influir nada exterior.

2) El Yo *se hace* objeto, luego no lo *es* originariamente. Detengámonos en esta proposición para continuar deduciendo a partir de ella.

a) Si el Yo no es originariamente objeto, entonces es lo contrapuesto al objeto. Ahora bien, todo lo objetivo es algo en reposo, fijo, que no es capaz él mismo de ninguna acción, sino sólo de ser objeto del actuar. Así pues, el Yo es originariamente *sólo* actividad. Más aún, en el concepto de objeto se piensa el concepto de algo limitado o acotado. Todo lo objetivo se hace finito precisamente porque se hace objeto. Por tanto, el Yo es originariamente (más allá de la objetividad, que es introducida por la autoconciencia) infinito —*luego actividad infinita*.

b) Si el Yo es originariamente actividad infinita, entonces también es fundamento —y compendio (*Inbegriff*) de toda la realidad—. En efecto, si hubiera un fundamento de la realidad fuera de él, su actividad infinita estaría originariamente restringida.

c) Que esta actividad originariamente infinita (este compendio de toda la realidad) llegue a ser objeto para sí misma y, por tanto, finita y limitada, es condición de la autoconciencia. La cuestión es cómo puede ser pensada esta condición. El Yo es originariamente *puro producir* que se dirige hacia el infinito, sólo en virtud del cual nunca llegaría al *producto*. El Yo, pues, a fin de surgir para sí mismo (y no ser sólo productor sino a la vez producido, como en la autoconciencia) ha de poner límites a su producir.

381*d) Pero el Yo no puede limitar su producir sin contraponerse algo.*

Demostración. Al limitarse como producir, el Yo llega a ser para sí mismo algo, es decir, se pone a sí mismo. Mas todo poner es un poner determinado. Todo determinar, sin embargo, presupone algo absolutamente indeterminado (por ejemplo, toda figura geométrica, el espacio infinito), en consecuencia, toda determinación es anulación de la realidad absoluta, es decir, negación.

Pero la negación de algo positivo no es posible por mera privación sino sólo por *oposición real* (por ejemplo, 1 + 0 = 1, 1 – 1 = 0).

Por tanto, en el concepto de poner se piensa necesariamente también el concepto de un contraponer, luego en la acción de autoponerse se piensa también la de poner algo que es opuesto al Yo, y la acción de autoponerse es sólo por eso idéntica y sintética a la vez.

Eso originariamente opuesto al Yo, sin embargo, surge sólo por la acción de autoponerse y abstraído de esta acción no es en absoluto nada.

El Yo es un mundo enteramente encerrado en sí, una mónada que no puede salir de sí ni en la que tampoco puede entrar nada de fuera. Por consiguiente, nunca llegaría a ella algo opuesto (algo objetivo) si no fuera puesto también por la acción originaria del autoponerse.

Así pues, eso opuesto (el No-Yo) no puede ser a su vez el fundamento explicativo de esta acción por la cual el Yo se hace finito para sí mismo. El dogmático explica la finitud del Yo directamente a partir de la limitación por algo objetivo; el idealista, consecuente con su principio, ha de invertir la explicación. La explicación del dogmático no cumple lo que promete. Si, como él presupone, el Yo y lo objetivo se hubiesen, por así decirlo, repartido originariamente la realidad, el Yo no sería en su origen infinito, como lo es, ya que sólo por el acto de la autoconciencia llega a ser finito. Dado que la autoconciencia es comprensible *sólo* como *acto*, no puede ser explicada 382// a partir de algo que sólo hace comprensible una pasividad. Sin tener en cuenta que lo objetivo surge para mí por primera vez al hacerse el [Yo] finito, que el Yo se abre a la objetividad sólo por el acto de la autoconciencia, que Yo y objeto están contrapuestos como magnitudes positiva y negativa y, por tanto, que al objeto sólo puede corresponderle aquella realidad que es suprimida en el Yo, el dogmático explica la limitación del Yo tal y como se explicaría la de un objeto, es decir, la limitación de por sí, pero no un *saber acerca de ella*. Sin embargo, el Yo en cuanto Yo sólo está limitado porque se intuye como tal, pues un Yo únicamente es lo que es para sí mismo. La explicación del dogmático alcanza a explicar el estar limitado, mas no el *autointuirse en la misma*.[*] El Yo debe ser acotado sin dejar de ser *Yo*, es decir, no para un intuyente fuera de él sino para sí mismo. Pero ¿qué es ese Yo *para* el cual el otro debe estar limitado? Sin duda, algo ilimitado; por tanto, el Yo debe ser limitado sin dejar de ser ilimitado. Se pregunta cómo se puede pensar esto.

Que el Yo no sólo esté limitado sino que también se intuya a sí mismo como tal, o que él sea ilimitado al mismo tiempo que se limita, sólo es posible porque se pone a sí *mismo* como limitado, porque produce la limitación misma. «El Yo produce la limitación misma» significa: el Yo se anula a sí mismo como actividad absoluta, es decir, se suprime totalmente. Esto es, sin embargo, una contradicción que tiene que ser resuelta si la filosofía no debe contradecirse en sus primeros principios.

e) Que la actividad originariamente infinita del Yo se limite a sí misma, es decir, se transforme en finita (en autoconciencia), sólo es comprensible si puede probarse que el Yo en cuanto Yo puede ser ilimitado sólo en la medida en que es limitado, y a la inversa, que puede ser limitado en cuanto Yo sólo en la medida en que es ilimitado.

f) Esta proposición contiene otras dos.

383*1. El Yo es ilimitado en cuanto Yo sólo al ser limitado.*[32]

Se pregunta cómo se puede pensar algo así.

aa) El Yo es todo lo que es sólo para sí mismo. «El Yo es infinito» significa, pues, que es infinito para sí mismo. Piénsese por un momento que el Yo *sea* infinito pero sin serlo para sí mismo, entonces sería, en efecto, un infinito pero este infinito no sería un Yo. (Represéntese lo dicho por la imagen del espacio infinito, que es un infinito sin ser un Yo, y que representa más o menos el Yo *disuelto*, el Yo sin reflexión.)

bb) «El Yo es infinito para sí mismo» significa: es infinito para su autointuición. Pero el *Yo, en cuanto* se intuye, se hace finito. Esta contradicción se puede resolver sólo porque el Yo en esta finitud *se va haciendo* infinito, es decir, porque se intuye como *infinito devenir*.

cc) Sin embargo, no se puede pensar un *devenir* sino bajo condición de una limitación. Piénsese una actividad infinitamente productora desplegándose sin resistencia, entonces producirá con infinita rapidez, su producto será un ser, no un devenir. La condición de todo devenir, por tanto, es la limitación o barrera.

dd) Pero el Yo no debe ser sólo un *devenir* sino un *devenir infinito*. Para que sea un *devenir* ha de estar acotado. Para que sea un devenir *infinito*, el límite ha de ser suprimido. (Si la actividad productora no tiende más allá de su producto —su límite—, el producto no es productivo, es decir, no es un *devenir*.) Mas si la producción queda acabada en un punto cualquiera determinado, si el límite es, por tanto, suprimido (pues el límite sólo es en oposición a la actividad que aspira a sobrepasarlo, entonces la actividad productora no era infinita). Por consiguiente, el límite debe ser suprimido y a la vez no serlo. *Suprimido*, para que el devenir sea *infinito*, no suprimido, para que nunca deje de ser un *devenir*.

384*ee)* Esta contradicción sólo puede ser resuelta por el concepto mediador de una *ampliación infinita* del límite. El límite es suprimido para cada punto determinado, pero no se anula absolutamente sino que sólo se le empuja hacia el infinito.

Así pues, la limitación (ampliada al infinito) es condición sólo bajo la cual el Yo como Yo puede ser infinito.

La limitación de ese infinito está puesta directamente por su *Yoidad*, es decir, porque no es simplemente un infinito sino a la vez un *Yo*, es decir, un infinito para sí mismo.

2. El Yo está limitado sólo porque es ilimitado.

Supóngase que al Yo se le pone una barrera sin su intervención. Esta barrera cae en un punto arbitrario c. Si la actividad del Yo no llega hasta este punto, o precisamente sólo hasta él, entonces no es una barrera para el Yo. Sólo que no se puede aceptar que la actividad del Yo vaya ni siquiera hasta el punto c sin que sea originariamente activo hasta lo indeterminado, es decir, infinitamente. El punto *c* existe, pues, para el propio Yo sólo porque tiende a sobrepasarlo, pero más allá de este punto se encuentra la infinitud, pues entre el Yo y la infinitud no hay otra cosa que este punto. Luego la aspiración infinita del Yo es condición bajo la cual se limita, es decir, su ilimitación es condición de su limitación.

g) De las dos proposiciones *A* y *B* se continúa concluyendo de la siguiente manera:

aa) Pudimos deducir la limitación del Yo sólo en cuanto condición de su ilimitación. Ahora bien, el límite es condición de la ilimitación sólo porque es ampliado al infinito. Pero el Yo no puede ampliar el límite sin actuar sobre él y no puede actuar sobre él si éste no existe independientemente de este actuar. Por

tanto, el límite llega a ser real sólo mediante la lucha del Yo contra él. Si el Yo no dirigiera su 385// actividad contra él, no sería un límite para el Yo, es decir, no sería en absoluto (porque sólo puede ser puesto *negativamente* en relación al Yo).

La actividad que se dirige contra el límite no es, según la demostración de *B*, sino la del Yo que va originariamente hacia el infinito, es decir, aquella actividad que únicamente corresponde al Yo *más allá* de la autoconciencia.

bb) Ahora bien, esta actividad originariamente infinita explica cómo el límite se hace *real* pero no cómo llega a ser *ideal*, es decir, explica la limitación del Yo en general pero no su saber sobre ella o su estar limitado para sí mismo.

cc) *Y sin embargo, el límite ha de ser a la vez real e ideal. Real*, es decir, independiente del Yo, porque si no, el Yo no está realmente limitado, *ideal*, dependiente del Yo, porque en caso contrario el Yo no se pondría a sí mismo, no se intuiría como limitado. Ambas afirmaciones, la de que el límite es real y la de que es meramente ideal, han de ser deducidas de la autoconciencia. La autoconciencia dice que el Yo está limitado para sí mismo; para que esté limitado, el límite ha de ser independiente de la actividad limitada, para que sea limitado para sí mismo, el límite ha de ser dependiente del Yo. La contradicción de estas afirmaciones sólo puede ser resuelta por una oposición que tiene lugar en la autoconciencia misma. «El límite es dependiente del Yo» significa: hay en él otra actividad aparte de la limitada, de la cual[*] [el límite] tiene que ser independiente. Por tanto, además de esa actividad que se encamina hacia el infinito, que nosotros llamamos «real» porque sólo ella es limitable realmente, ha de haber en el Yo otra que podemos denominar «ideal». El límite es real para la que se dirige hacia el infinito o —porque justamente esta actividad infinita debe ser limitada en la autoconciencia— para la actividad *objetiva* del Yo, e ideal para una actividad contrapuesta, no objetiva, ilimitable en sí, que ahora ha de ser caracterizada con más precisión.

dd) Aparte de esas dos actividades, de las cuales por ahora sólo postulamos una como necesaria para explicar la limitación del 386//Yo, no hay ningún otro factor de la autoconciencia. La segunda actividad, la ideal o no-objetiva, ha de ser de tal manera que por ella se dé a la vez el fundamento de la limitación de la objetiva y el fundamento del *saber* acerca de esta limitación. Dado que la [actividad] ideal es originariamente puesta por aquélla sólo como la *intuyente* (subjetiva) para explicar por ella la limitación del *Yo en cuanto* Yo, el *intuirse* y el *limitarse* han de ser una y la misma cosa para la segunda actividad, la objetiva. Esto es explicable a partir del carácter fundamental del Yo. La segunda actividad,[*] si debe ser actividad de un *Yo*, ha de ser *limitada* y a la vez intuida como limitada, pues *precisamente en esta identidad entre ser intuido* y *ser* reside la naturaleza del *Yo*. Porque la actividad real está limitada ha de ser también intuida y porque es intuida también ha de ser limitada, ambas cosas tienen que ser absolutamente una.

ee) Ambas actividades, ideal y real, *se presuponen recíprocamente*. La actividad real, la que aspira originariamente al infinito, pero que ha de ser limitada con

motivo de la autoconciencia, no es nada sin la ideal, para la cual ella es infinita en su limitación (según *dd*). A su vez la actividad ideal no es nada sin la intuible, limitable y por eso real.

Desde este mutuo presuponerse de ambas actividades con motivo de la autoconciencia habrá que deducir todo el mecanismo del Yo.

ff) Así como ambas actividades se presuponen recíprocamente, también *idealismo* y *realismo*. Si reflexiono meramente sobre la actividad ideal, me surge el idealismo o la afirmación de que el límite es puesto sólo por el Yo. Si reflexiono meramente sobre la actividad real, se me origina el realismo o la afirmación de que el límite es independiente del Yo. Si reflexiono sobre *las dos a la vez*, entonces me surge un tercero a partir de ambos, lo que se puede llamar *ideal-realismo*, o lo que hasta ahora hemos designado con el nombre de idealismo trascendental.

387*gg)* En la filosofía teórica se explica la *idealidad II* del límite (o cómo la limitación, que existe originariamente sólo para el actuar libre, llega a ser limitación para el saber), la filosofía práctica tiene que explicar la *realidad* del límite (o cómo la limitación, que es en su origen meramente subjetiva, llega a ser objetiva). Así pues, la filosofía teórica es idealismo, la práctica realismo, y sólo las dos juntas el sistema completo del idealismo *trascendental*.

Como idealismo y realismo se presuponen mutuamente, así filosofía teórica y práctica, y en el Yo mismo es originariamente uno y está ligado lo que tenemos que separar con motivo del sistema que ahora se ha de exponer.

CAPÍTULO III
SISTEMA DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA SEGÚN LOS PRINCIPIOS DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

388Idea preliminar

1) La autoconciencia, de la cual partimos, es un *único acto absoluto* y con este acto único no sólo es puesto el Yo *mismo* con todas sus determinaciones sino también, como se desprende con suficiente claridad del capítulo anterior, todo lo que está puesto para el Yo en general. Nuestra primera ocupación en la filosofía teórica será, pues, la deducción de este acto absoluto.

Pero para encontrar todo el contenido de este acto, estamos obligados a descomponerlo y, por así decir, a desmembrarlo en varios actos singulares. Estos actos singulares serán *miembros mediadores* de aquella única síntesis absoluta.

A partir de estos actos singulares tomados en su totalidad hacemos (*lassen*), por así decirlo, surgir *sucesivamente* ante nuestros ojos lo que está puesto al mismo tiempo y de una vez por la única síntesis absoluta, en la cual todos ellos están comprendidos.

El método de esta deducción es el siguiente:

El acto de la autoconciencia es a la vez enteramente ideal y real. Por él lo que está puesto realmente es puesto también idealmente sin mediación y lo que es puesto idealmente también lo es realmente. Esta *total* identidad del ser-puesto ideal y real en el acto de la 389// autoconciencia sólo puede ser presentada en la filosofía surgiendo sucesivamente. Esto ocurre de la siguiente manera:

El concepto del cual partimos es el del Yo, es decir, el del sujeto-objeto, al que nos elevamos por absoluta libertad. Por este acto es puesto *para nosotros*, que filosofamos, algo en el Yo como *objeto*, pero, por eso mismo, todavía no en el Yo como *sujeto* (para el *Yo mismo* lo que está puesto realmente también lo está idealmente en un solo y único acto). Así pues, nuestra investigación habrá de proseguir hasta que aquello que para nosotros está puesto en el Yo como objeto también lo esté para nosotros en el Yo como sujeto, es decir, hasta que la conciencia de nuestro objeto coincida para nosotros con la nuestra, por tanto, hasta que el Yo mismo haya llegado para nosotros al punto del que hemos partido.

Este método viene impuesto por nuestro objeto y por nuestra tarea porque hemos de distinguir continuamente con motivo del filosofar, es decir, para hacer surgir esa unión ante nuestros ojos, lo que está por entero unido —sujeto y objeto — en el acto absoluto de la autoconciencia.

2) A consecuencia de lo anterior, la investigación se dividirá en dos partes. En primer lugar deduciremos la síntesis absoluta contenida en el acto de la autoconciencia, después tendremos que buscar los miembros intermedios de esta síntesis.

I. Deducción de la síntesis absoluta contenida en el acto de la autoconciencia

1) Partimos de la proposición anteriormente demostrada: «el límite ha de ser a la vez ideal y real». Si es [así], el límite tiene que ser puesto por un *acto*, porque una unión originaria de lo ideal y lo real sólo es pensable en un acto absoluto, y este acto mismo ha de ser a la vez ideal y real.

390 2) Pero un acto semejante es sólo la autoconciencia, luego toda limitación ha de ser puesta primeramente por la autoconciencia y ser dada con ella.

a) El acto originario de la autoconciencia es a la vez ideal y real. La autoconciencia es en su principio meramente ideal, pero mediante ella surge en nosotros el Yo como meramente real. Por el acto de la autointuición el Yo también es directamente limitado; ser intuido y ser son una y la misma cosa.

b) Únicamente por la autoconciencia se pone el límite, por tanto, él no tiene otra realidad sino la que obtiene a través de la autoconciencia. Este acto es lo más elevado, el estar limitado es lo deducido. Para el dogmático la limitación (*Beschränktseyn*) es lo primero, la autoconciencia lo segundo. Esto es impensable porque la autoconciencia ha de ser un *acto* y el límite, para ser límite *del Yo*, ha de ser a la vez dependiente e independiente del Yo. Esto se puede pensar (Capítulo II) sólo *porque el Yo es = a una acción en la cual hay dos actividades opuestas*, una que *es limitada*, de la cual, precisamente por eso, el límite es independiente, y otra *que limita* y, precisamente por eso, es ilimitable.

3) Esta acción es justamente la autoconciencia. Más allá de la autoconciencia el Yo es *mera* objetividad. Esto simplemente objetivo ([y] por eso originariamente no-objetivo, porque lo objetivo sin lo subjetivo es imposible) es lo único *en sí* que hay. Sólo por la autoconciencia se añade la subjetividad. A esta actividad, en origen *meramente* objetiva [y] limitada en la conciencia, se opone la limitante, que, por eso mismo, no puede hacerse objeto. Llegar a la conciencia y estar-limitado son una y la misma cosa. Sólo lo que está en mí limitado, por así decirlo, llega a la conciencia; la actividad limitante cae fuera de toda conciencia precisamente porque es causa de todo estar-limitado. La limitación ha de

aparecer como independiente de mí porque yo sólo puedo captar mi estar-limitado, nunca la actividad por la cual se pone.

4) Supuesta esta distinción entre actividad limitante y 391//limitada, *ni la actividad limitante ni la limitada es* lo que denominamos Yo. En efecto, el Yo se da sólo en la autoconciencia y ni por ésta ni por aquélla pensadas en forma separada nos surge el Yo de la autoconciencia.

a) La actividad *limitante* no llega a la conciencia, no se objetiva, por consiguiente, es la actividad del sujeto puro. Mas el Yo de la autoconciencia no es sujeto puro sino sujeto y objeto a la vez.

b) La actividad *limitada* es sólo la que se transforma en objeto, lo *meramente* objetivo en la autoconciencia. Pero el Yo de la autoconciencia no es sujeto puro ni objeto puro sino ambos a la vez.

Ni por la actividad limitante ni por la limitada por sí solas el Yo llega a la autoconciencia. Según esto, hay una tercera actividad compuesta de ambas mediante la cual se origina el Yo de la autoconciencia.

5) Esta tercera actividad que oscila entre la limitada y la limitante, sólo por la cual surge el Yo, no es otra cosa que el Yo de la *autoconciencia misma*, porque producir y ser del Yo son una misma cosa.

En consecuencia, el Yo es una actividad compuesta y la autoconciencia misma un acto sintético.

6) A fin de determinar con más precisión esta tercera actividad sintética, ha de determinarse primeramente con más exactitud el conflicto de las actividades contrapuestas de las cuales procede.

a) Este no es tanto un conflicto de actividades originariamente opuestas según el sujeto sino más bien según sus *direcciones*, pues ambas actividades pertenecen a un único y mismo Yo. El origen de ambas direcciones es este: El Yo tiene la tendencia a producir lo infinito, esta dirección ha de ser pensada como dirigiéndose hacia *fuera* (como centrífuga), pero no puede ser distinguida en cuanto tal sin otra actividad que vuelva hacia *dentro*, al Yo como punto central. Aquella actividad dirigida hacia fuera, infinita según su naturaleza, es lo objetivo en el Yo, ésta, la que retorna al Yo, 392// no es sino la aspiración a intuirse en esa infinitud. Por esta acción en general se separa lo interior y lo exterior en el Yo y con esta separación se establece una lucha en el Yo, explicable sólo a partir de la necesidad de la autoconciencia. Por qué el Yo ha de ser consciente de sí originariamente no se puede explicar más, pues no *es* otra cosa que autoconciencia. Pero justamente en la autoconciencia es necesario un conflicto de direcciones opuestas.[33]

El Yo de la autoconciencia es lo que se encamina según estas direcciones contrapuestas. Consiste sólo en este conflicto, o mejor aún, es él mismo este conflicto de direcciones opuestas. Tan cierto como el que el Yo es consciente de sí, lo es que esa lucha ha de surgir y mantenerse. Se pregunta *cómo* se mantiene.

Dos direcciones opuestas se suprimen, se aniquilan, por tanto, la lucha, según parece, no puede durar. De esto surgiría una inactividad absoluta; en

efecto, dado que el Yo no es nada más que aspiración a ser igual a sí mismo, el único fundamento de determinación a la actividad es para el Yo una constante contradicción en él mismo. Ahora bien, toda contradicción se aniquila en y por sí misma. Ninguna puede perdurar sino *por* la aspiración misma de mantenerla o de pensarla; por este tercer [elemento] aparece una especie de identidad en la contradicción, una relación mutua de ambos miembros opuestos.

La contradicción originaria en el ser mismo del Yo no puede suprimirse sin anular al Yo mismo, ni puede perdurar en sí y por sí misma. Sólo durará por la necesidad de permanecer, es decir, por la aspiración, que de ella resulta, a mantenerla y así aportarle identidad.

(De lo dicho se puede concluir que la identidad expresada en la autoconciencia no es originaria sino producida y mediada. Lo originario es la lucha de direcciones opuestas en el Yo, la identidad, lo resultante de ello. Aunque somos originariamente conscientes de la identidad, 393// se ha mostrado por la investigación de las condiciones de la autoconciencia que ella sólo puede ser mediada, sintética.)

Lo más alto de lo cual llegamos a ser conscientes es la identidad de sujeto y objeto, pero ésta es en sí imposible, [y] sólo puede serlo por un tercer [elemento], por un mediador. Dado que la autoconciencia es una duplicidad de direcciones, lo mediador ha de ser *una actividad que oscile entre direcciones opuestas*.

b) Hasta ahora hemos considerado las dos actividades sólo en su dirección contrapuesta, todavía queda sin decidir si ambas son infinitas o no. Pero puesto que *antes* de la autoconciencia no hay fundamento para poner una u otra como finita, también el conflicto de esas dos actividades (pues que ellas se hallan en general en oposición, ha sido mostrado recientemente) será *infinito*. Este conflicto, pues, tampoco podrá ser resuelto (*vereinigt*) en una única acción sino sólo *en una serie infinita de acciones*. Pero dado que pensamos la identidad de la autoconciencia (la resolución de ese conflicto) en el acto único de la autoconciencia, en esta única acción ha de estar contenida una infinidad de acciones, es decir, ha de ser una *síntesis absoluta* y, si todo está puesto para el Yo sólo mediante su actuar, una síntesis por la cual se pone todo lo que para el Yo está puesto.

Cómo el Yo es impulsado a esta acción absoluta o cómo es posible esa confluencia de una infinidad de acciones en una única absoluta sólo puede comprenderse del siguiente modo.

En el Yo están originariamente contrapuestos sujeto y objeto; ambos *se suprimen entre sí y, sin embargo, ninguno es posible sin el otro*. El sujeto se afirma sólo en oposición al objeto, el objeto sólo en oposición al sujeto, es decir, ninguno de los dos puede llegar a ser real sin aniquilar al otro, pero nunca se puede llegar a la aniquilación del uno por el otro justamente porque cada uno es lo que es sólo en oposición al otro. Por consiguiente, ambos deben estar conciliados (*vereinig*), pues ninguno puede aniquilar al otro 394// a pesar de que tampoco pueden permanecer juntos. Así pues, conflicto no es tanto un conflicto entre ambos

factores cuanto entre la incapacidad de unificar los opuestos infinitamente, por una parte, y, por otra, la necesidad de hacerlo si la identidad de la autoconciencia no debe ser suprimida. Precisamente esto, que sujeto y objeto sean *absolutamente* opuestos, pone al Yo en la necesidad de hacer confluir una infinidad de acciones en una única absoluta. Si en el Yo no se diera oposición alguna, no habría en él ningún movimiento, ninguna producción, luego tampoco ningún producto. Si la contraposición no fuera absoluta, la actividad unificadora tampoco sería absoluta ni necesaria ni espontánea.

7) El progreso hasta aquí deducido desde una antítesis absoluta hasta la síntesis absoluta puede representarse también de una manera enteramente formal.[34] Si nos representamos el Yo objetivo (la tesis) como *realidad* absoluta, lo contrapuesto a él deberá ser absoluta *negación*. Pero la realidad absoluta, precisamente por ser absoluta, no es ninguna realidad; luego ambos opuestos son meramente ideales en la contraposición. Si el Yo debe ser real, es decir, hacerse a sí mismo objeto, ha de ser suprimida realidad en él, o sea, tiene que dejar de ser realidad absoluta. Pero igualmente: si lo contrapuesto debe llegar a ser, tiene que dejar de ser negación absoluta. Si ambos deben hacerse reales, han de repartirse la realidad, por así decirlo. Pero esta división de la realidad entre ambos, entre lo subjetivo y lo objetivo, no es posible sino por una tercera actividad del Yo que oscila entre ambos, y esta tercera, a su vez, no es posible si los dos opuestos no son ellos mismos actividades del Yo.

Este progreso desde la tesis a la antítesis y de ahí a la síntesis, por tanto, está originariamente fundado en el mecanismo del espíritu y, en la medida en que es meramente formal (por ejemplo, en el método científico), está abstraído de aquel progreso originario, material, que expone la filosofía trascendental.

395II. Deducción de los miembros intermedios de la síntesis absoluta. Idea preliminar

Poseemos ya por lo visto anteriormente los siguientes datos:

1) La autoconciencia es el acto absoluto por el cual todo está puesto para el Yo.

Por este acto se entiende no el producido con libertad, el que postula el filósofo y que es una potencia más elevada que el acto originario, sino el acto originario, que no llega a la conciencia porque es condición de todo estar limitado y de toda conciencia. Ante todo surge la cuestión de cómo es ese acto, si voluntario (*Willkürlich*) o involuntario (*unwillkürlich*). Ese acto no puede ser denominado ni voluntario ni involuntario, pues estos conceptos son válidos sólo en la esfera de lo explicable en general; una acción que es voluntaria o involuntaria *presupone* ya limitación (conciencia). La acción que es *causa* de todo estar-limitado y no explicable a su vez por ninguna otra causa ha de ser *absolutamente* libre. Pero libertad absoluta es idéntico a necesidad absoluta. Si

pudiéramos pensar, por ejemplo, un actuar en Dios, tendría que ser absolutamente libre, pero esta libertad absoluta sería a la vez necesidad absoluta, porque no se puede pensar en Dios ninguna ley ni ningún actuar que no proceda de la necesidad interna de su naturaleza. Un acto tal es el acto originario de la autoconciencia, absolutamente libre, porque no está determinado por nada exterior al Yo, absolutamente necesario, porque procede de la necesidad interna de la naturaleza del Yo.

Pero ahora surge la cuestión de cómo el filósofo se asegura de ese acto originario o cómo sabe acerca de él. Evidentemente, no de forma inmediata sino sólo por razonamientos. En efecto, a través de la filosofía encuentro que en cada momento me origino para mí mismo sólo por un acto 396// semejante, [y] por tanto concluyo que así mismo sólo puedo haber surgido por un acto tal. Encuentro que la conciencia de un mundo objetivo está implicada en cada momento de mi conciencia, y por tanto concluyo que algo objetivo ha de entrar a formar parte ya originariamente en la síntesis de la autoconciencia y salir de nuevo de la autoconciencia desarrollada.

Pero si el filósofo se asegura de ese acto en cuanto acto, ¿cómo se asegura de su contenido determinado? Sin duda, por la *libre imitación* de este acto, con la cual comienza toda filosofía. Sin embargo, ¿cómo sabe el filósofo que ese acto secundario [y] voluntario es idéntico a aquél originario y *absolutamente* libre? En efecto, si sólo por la autoconciencia surge toda limitación, [y] por tanto, también todo tiempo, entonces ese acto originario no puede caer a su vez en el tiempo mismo; por eso no se puede decir del ser racional en sí que haya comenzado a ser, como tampoco que haya existido desde siempre; el Yo como Yo es absolutamente eterno, es decir, fuera de todo tiempo. Ahora bien, aquel acto secundario cae necesariamente en un determinado momento del tiempo, pero ¿cómo sabe el filósofo que este acto que cae en medio de la serie temporal coincide con aquél situado fuera de todo tiempo, por el cual todo tiempo es constituido? Una vez colocado en el tiempo, el Yo es un continuo paso de representación en representación. Pero está en su poder el interrumpir esta serie mediante la reflexión. Con la interrupción absoluta de esa sucesión comienza todo filosofar, desde ahora es voluntaria esa misma sucesión que antes era involuntaria. Pero ¿cómo sabe el filósofo que este acto que aparece en la serie de sus representaciones por interrupción es el mismo que aquel originario con el cual comienza la serie entera?

Quien comprende simplemente que el Yo surge sólo por su propio actuar, comprenderá también que gracias a la acción voluntaria [interpuesta] en la serie temporal, por la cual nace el Yo, no puede originarse otra cosa que lo que me surge por aquel acto originariamente y más allá de todo tiempo.

Además, ese acto originario de la 397// autoconciencia perdura siempre, pues la serie completa de mis representaciones no es sino la evolución de aquella síntesis única. A esto se debe que yo pueda originarme en cada momento del mismo modo en que surjo originariamente. Lo que yo soy, lo soy *sólo* por mi

actuar (pues soy absolutamente libre), pero por este actuar determinado siempre me resulta sólo el Yo, luego he de concluir que él nace también originariamente por el mismo actuar.

Una reflexión general que se desprende de lo dicho encuentra aquí su lugar. Si la primera construcción de la filosofía es imitación de otra [construcción] originaria, entonces todas sus construcciones serán sólo tales imitaciones. Mientras el Yo es comprendido en la evolución originaria de la síntesis absoluta, sólo hay una única serie de acciones originarias y necesarias; tan pronto como interrumpo esta evolución y me retrotraigo libremente a su punto inicial, se me origina una nueva serie en la cual es *libre* lo que en la primera era *necesario*. Aquélla es la original, ésta la copia o imitación. Si en la segunda serie no hay ni más ni menos que en la primera, la imitación es perfecta y surge una filosofía verdadera y completa. En caso contrario, aparece una falsa e incompleta.

Por tanto la filosofía no es en absoluto otra cosa que libre imitación, repetición libre de la serie originaria de acciones en las cuales se desarrolla el acto único de la autoconciencia. La primera serie es real con respecto a la segunda, ésta, en relación a aquélla, ideal. Parece inevitable que en esta segunda se mezcle el arbitrio, pues la serie es comenzada y continuada libremente, pero el arbitrio sólo puede ser formal y no debe determinar el contenido de la acción.

Al tener por objeto el surgir originario de la conciencia, la filosofía es la única ciencia en la cual se da esa doble serie. En todas las otras ciencias hay una única serie. El talento filosófico precisamente consiste no sólo en poder repetir libremente la serie de las acciones originarias, sino principalmente 398// en volver a ser consciente de la necesidad originaria de esas acciones en esta libre repetición.

2) *La autoconciencia* (el Yo) *es una lucha de actividades absolutamente opuestas*. A una, la que se encamina originariamente hacia el infinito, la denominaremos *real, objetiva, limitable*; la otra, la tendencia a intuirse en esa infinitud, se llama *ideal, subjetiva, ilimitable*.

3) *Ambas actividades son puestas originariamente como igualmente infinitas*. Un fundamento para poner como finita la actividad limitable nos lo proporciona ya la ideal (la que refleja la primera). Por tanto, ha de deducirse primeramente cómo la actividad ideal puede ser limitada. El acto de la autoconciencia, del cual partimos, sólo nos explica de momento cómo es limitada la actividad objetiva, mas no cómo lo es la subjetiva y, dado que la actividad ideal es puesta como fundamento de toda limitación de la objetiva, ella no es puesta como originariamente ilimitada (y por ello *limitable* como aquélla), sino como absolutamente *ilimitable*. Si aquella actividad, ilimitada originariamente, y por eso mismo limitable, es libre en cuanto a la materia pero restringida según la forma, entonces ésta, justo por ser originariamente ilimitable, si es limitada, no será libre según la materia sino sólo según la forma. En esta imposibilidad de

limitar la actividad ideal descansa toda la construcción de la filosofía teórica, mientras que en la práctica se podría muy bien invertir la relación.

4) Dado que (según 2) y 3)) en la autoconciencia hay una lucha infinita, entonces en el acto único y absoluto del que partimos está unificada y concentrada una infinidad de acciones, cuyo examen total es objeto de una tarea infinita (si fuera alguna vez completamente resuelta, se nos develaría la conexión entera del mundo objetivo y todas las determinaciones de la naturaleza hasta lo infinitamente pequeño). Por tanto, la filosofía sólo puede presentar aquellas acciones que, por decirlo así, hacen época en la historia de la autoconciencia y mostrarlas en su conexión recíproca. (Así, por ejemplo, la sensación es una acción del 399//Yo que, si pudieran exponerse todos sus miembros intermedios, nos conduciría a una deducción de todas las cualidades en la naturaleza, lo cual es imposible.)

Por tanto, la filosofía es una historia de la autoconciencia que tiene diversas épocas y por las cuales se compone sucesivamente esa única síntesis absoluta.[35]

5) El principio del progreso en esta historia es la actividad ideal, presupuesta como ilimitable. La tarea de la filosofía teórica: explicar la *idealidad* del límite, es = a la de explicar cómo puede ser limitada también la actividad ideal, considerada hasta ahora como ilimitable.

PRIMERA ÉPOCA: DE LA SENSACIÓN ORIGINARIA A LA INTUICIÓN PRODUCTIVA

A. Tarea: Explicar cómo el Yo llega a intuirse como limitado

Solución

1) Al compenetrarse las actividades opuestas de la autoconciencia en una tercera, surge a partir de ambas algo común.

Se pregunta: ¿qué caracteres tendrá esto común? Dado que es producto de actividades infinitas contrapuestas es necesariamente algo finito. No es el conflicto de esas actividades pensado en *movimiento*, sino el conflicto *fijado*. Unifica direcciones opuestas, y unificación de direcciones opuestas = reposo. Sin embargo, ha de ser algo real, pues los opuestos, que antes de la síntesis son meramente ideales, deben llegar a ser reales por la síntesis. Por tanto, no puede pensarse una aniquilación mutua de ambas actividades 400//, sino un equilibrio al que se reducen recíprocamente y cuya duración está condicionada por la permanente concurrencia de ambas actividades.

(El producto podría ser caracterizado, pues, como algo inactivo real o como algo real inactivo. Lo que es real sin ser activo es la mera materia [*Stoff*], un

mero producto de la imaginación que nunca existe sin forma y aparece aquí sólo como miembro intermedio en la investigación. La incomprensibilidad de la producción —creación— de la materia [*Materice*], incluso respecto a su materialidad [*Stoff*], desaparece ya aquí mediante esta explicación. Toda materia [*Stoff*] es mera expresión de un equilibrio de actividades contrapuestas que se reducen mutuamente a un mero sustrato de actividad. —Piénsese en la palanca: ambos pesos actúan sólo sobre el *hypomokhlion*[*] que es, por tanto, el sustrato común de su actividad—. Ese sustrato, además, surge no de una manera voluntaria, por libre producción, sino completamente involuntaria, por medio de una tercera actividad que es tan necesaria como la identidad de la conciencia.)

Este tercer elemento común, si permaneciese, sería de hecho una *construcción del Yo mismo*, no como *mero* objeto sino como sujeto y objeto a la vez. (En el acto originario de la autoconciencia el Yo aspira meramente a ser objeto en general, pero no puede sin llegar a ser, precisamente por eso, algo *desdoblado —para el observador—*. Esta oposición ha de ser suprimida en una construcción común a partir de ambos, sujeto y objeto. Si el Yo se intuyese en esta construcción, no se objetivaría simplemente como objeto sipo como sujeto y objeto a la vez —como Yo entero—.)

2) Pero esto común no perdura.

a) Puesto que la actividad ideal está comprendida en aquel mismo conflicto, también ha de ser *limitada*. Ambas actividades no pueden relacionarse entre sí ni compenetrarse en algo común sin restringirse recíprocamente. En efecto, la actividad ideal no sólo es la negadora (privativa) 401// sino también la opuesta realmente o negativa con respecto a la otra. Ella es (como vamos viendo hasta ahora) positiva como la otra, sólo que en sentido opuesto, luego también tan limitable como la otra.

b) Pero la actividad ideal ha sido puesta como absolutamente ilimitable, por tanto, tampoco puede ser realmente limitada y, dado que la permanencia de ese algo común está condicionada por la concurrencia de ambas actividades (I.), lo común tampoco puede perdurar.

(Si el Yo se detuviese en esa primera construcción, o eso común pudiera perdurar realmente, el Yo sería naturaleza inanimada, sin sensación y sin intuición. Que la naturaleza se configura ascendiendo desde la materia muerta hasta la sensibilidad es explicable en la ciencia de la naturaleza —para la cual el Yo no es sino la naturaleza creándose desde el principio— sólo porque en ella el producto de la primera supresión de ambos opuestos tampoco puede perdurar.)

3) Se dijo (1)) que si el Yo se intuyera en eso común, tendría una intuición plena de sí mismo (como sujeto y objeto), pero esta intuición es imposible justamente porque la propia actividad intuyente está comprendida en la construcción. Pero dado que el Yo es una infinita tendencia a intuirse, es fácil ver que la actividad intuyente no puede permanecer integrada en la construcción. Por tanto, de esa compenetración de ambas actividades quedará sólo la real como limitada y la ideal como absolutamente ilimitada.

4) Así pues, la actividad real está limitada por medio del mecanismo deducido, pero sin estarlo aún para el Yo mismo. Según el método de la filosofía teórica de deducir también para el Yo ideal lo que está puesto en el Yo real (para el observador), toda la investigación se orienta a la pregunta sobre cómo el Yo real puede ser limitado también para el ideal y en este punto reside la *tarea*: explicar cómo el Yo llega a *intuirse* como limitado.

a) La actividad real, ahora limitada, debe ser puesta como actividad del Yo, es decir, tiene que mostrarse un *fundamento de identidad* entre ella 402// y el Yo. Dado que esta actividad debe ser atribuida al Yo [y], por tanto, a la vez distinguida de él, se ha de poder indicar igualmente un *fundamento de distinción* entre ambas.

Lo que aquí denominamos Yo es meramente la actividad ideal. El fundamento de relación y de distinción ha de ser buscado, pues, en una de las dos actividades. Éste se halla siempre en lo relacionado, pero la actividad ideal es aquí, además, la relacionante, luego se lo ha de buscar en la real.

El fundamento de distinción entre ambas actividades es el límite puesto en la actividad real, ya que la ideal es la absolutamente ilimitable [y] la real es ahora la limitada. El fundamento de relación entre ambas ha de ser buscado asimismo en la real, es decir, ella ha de contener a su vez algo ideal. Se pregunta cómo se puede pensar esto. Ambas son sólo distinguibles por el límite, pues las direcciones opuestas de ambas sólo son diferenciables por el límite. Si éste no es puesto, hay en el Yo mera identidad en la que nada puede distinguirse. Si el límite es puesto, hay en él dos actividades, limitante y limitada, subjetiva y objetiva. Luego ambas actividades tienen en común al menos una cosa: originariamente *ambas* son por completo no-objetivas, es decir, ambas son igualmente ideales, porque todavía no conocemos ningún otro carácter de la ideal.

b) Presupuesto esto, podemos seguir concluyendo de la siguiente manera.

La actividad ideal, hasta ahora ilimitada, es la tendencia infinita del Yo a objetivarse para sí mismo en lo real. En virtud de lo que hay de ideal en la actividad real (lo que la convierte en una actividad del *Yo*), ella puede ser relacionada con la ideal y el Yo intuirse en ella (el primer auto-objetivarse del Yo).

Pero el Yo no puede intuir la actividad real como idéntica a sí mismo sin encontrar a la vez, como algo extraño a él, lo *negativo* en ella, lo que la hace algo no-ideal. Lo positivo, lo que convierte a ambas en actividades del Yo, lo tienen las dos en común, lo negativo pertenece sólo a la real. En la medida en que el Yo intuyente reconoce lo positivo en lo objetivo, intuyente e intuido son lo mismo, 403// en cuanto encuentra lo negativo en él, el que encuentra no se identifica ya con lo encontrado. El que encuentra es lo absolutamente ilimitable e ilimitado, lo encontrado, lo limitado.

El límite mismo aparece como algo de lo cual se puede hacer abstracción, que puede ser o no ser puesto, como contingente; lo positivo en la actividad real,

como aquello de lo que no se puede abstraer. Justamente por eso el límite sólo puede aparecer como algo encontrado, es decir, extraño al Yo, opuesto a su naturaleza.

El Yo es el fundamento absoluto de todo poner. Que algo se oponga al Yo significa, pues: está puesto algo que no ha sido puesto por el Yo. Por tanto, lo intuyente ha de encontrar en lo intuido algo (la limitación) que *no* esté puesto *por el Yo* en cuanto intuyente.

(Se muestra aquí por primera vez con toda claridad la diferencia entre el punto de vista del filósofo y el de su objeto. Nosotros, que filosofamos, sabemos que la limitación de lo objetivo tiene su único fundamento en lo intuyente o subjetivo. El *Yo intuyente mismo*, no lo sabe y no lo puede saber, como se verá ahora claramente. Intuir y limitar son originariamente lo mismo. Pero el Yo no puede a la vez intuir e intuirse como intuyente, luego tampoco como limitante. Por eso, necesariamente, lo intuyente, lo que sólo se busca a sí mismo en lo objetivo, encuentra en ello lo negativo como no puesto por él mismo. Cuando el filósofo afirma igualmente que es así —como en el dogmatismo— es porque está continuamente unido con su objeto y en el mismo punto de vista que él.)

Lo negativo es encontrado como no puesto por el Yo y, precisamente por ello, es lo que únicamente puede ser encontrado (lo que se transforma más tarde en lo meramente empírico).

«El Yo encuentra la limitación como no puesta por sí mismo» significa tanto como que el Yo la encuentra puesta por algo contrapuesto a él, es decir, por *el No-Yo. Por tanto, el Yo no puede intuirse como limitado sin intuir esta limitación como afección de un No-Yo*.

El filósofo que se queda en este punto de vista no puede 404// explicar el sentir[*] (pues es evidente por sí mismo que el autointuirse en la limitación, tal y como ha sido deducido hasta ahora, no es sino lo que en el lenguaje común se llama *sentir*) de otra manera que por la afección de una cosa en sí. Ya que por la sensación sólo llega a las representaciones la *determinación*, él las explicará también por esta afección. En efecto, que en las representaciones el Yo sólo *reciba*, que sea mera receptividad, no lo puede afirmar debido a la espontaneidad comprendida en ello y porque incluso en las cosas mismas (tal y como son representadas) aparece la huella inequívoca de una actividad del Yo. Por tanto, esa influencia tampoco procederá de las cosas como nos las representamos sino de las cosas tal y como son independientemente de las representaciones. Por consiguiente, lo que hay de espontaneidad en las representaciones será considerado como perteneciente al Yo, lo que hay de receptividad, como perteneciente a las cosas en sí. Asimismo, lo que hay de positivo en los objetos será visto como producto del Yo, lo que hay de negativo (lo accidental), como producto del No-Yo.

Que el *Yo se encuentre* limitado por algo opuesto a él ha sido deducido ya del propio mecanismo de la sensación. Una consecuencia de ello es, por cierto, que todo lo accidental (todo lo que pertenece a la limitación) se nos ha de

aparecer como lo inconstruible, lo inexplicable desde el Yo, mientras que lo positivo en las cosas puede concebirse como construcción del Yo. Sólo que la proposición: «el *Yo* (nuestro objeto) se encuentra como limitado por algo opuesto» es restringida porque el Yo encuentra eso opuesto sólo *en él*.

No se afirma que en el Yo *haya* algo absolutamente opuesto a él, sino que *el Yo encuentra* en sí mismo algo que se le opone absolutamente. «Lo opuesto *está* en el Yo» significa: está absolutamente contrapuesto al Aña; «el *Yo encuentra* algo que es opuesto» significa: está contrapuesto al Yo sólo con respecto a su encontrar y al modo de este encontrar; y así es en efecto.

El que encuentra es la tendencia infinita a intuirse a sí mismo, en la cual el Yo es puramente ideal y absolutamente ilimitable. Aquello *donde* 405// es encontrado no es el Yo puro sino el afectado (*affiziert*). El que encuentra y aquello donde es encontrado están, pues, opuestos entre sí. Lo que está en lo encontrado es algo extraño para el que encuentra, pero sólo en la medida en que es el que encuentra.

Más claramente. El Yo como tendencia infinita a la autointuición encuentra en sí en cuanto intuido o, lo que es lo mismo (porque en este acto no se diferencian intuido e intuyente), encuentra en sí algo extraño a él. Pero ¿qué es lo encontrado (o sentido) [*das Gefundene (oder Empfundene)*] en este encontrar? Lo sentido no es a su vez sino el propio Yo. Todo lo sentido es algo inmediatamente presente, absolutamente no-mediado, lo cual reside ya en el concepto del sentir. El Yo encuentra, en efecto, algo contrapuesto, pero sólo en sí mismo. Mas en el Yo no hay nada sino actividad, por tanto, al Yo no puede oponerse más que la negación de la actividad. «El Yo encuentra en sí algo contrapuesto» significa pues: encuentra en sí actividad suprimida. Cuando sentimos, nunca sentimos el objeto; ninguna sensación nos proporciona un concepto de un objeto, ella es lo absolutamente opuesto al concepto (a la acción), luego negación de actividad. El deducir de esta negación que un objeto sea su causa es muy posterior y sus fundamentos, a su vez, pueden ser mostrados en el Yo mismo.

Ahora bien, si el Yo sólo siente su actividad suprimida, lo sentido no es nada distinto del Yo, se siente sólo a sí mismo; lo cual ha sido expresado por el corriente uso filosófico del lenguaje al calificar lo sentido de meramente subjetivo.

406*Notas adicionales*

1) La *posibilidad* de la sensación descansa según esta deducción:

a) en el perturbado equilibrio de ambas actividades. Por tanto, el Yo tampoco puede intuirse ya en la sensación como sujeto-objeto, sino sólo como un objeto *simple* [y] limitado; la sensación es, pues, sólo esta autointuición en la limitación;

b) en la tendencia infinita del Yo ideal a intuirse en el real. Esto no es posible sino por medio de aquello que tienen en común la actividad ideal (el Yo no es ahora otra cosa aparte de ella) y la real, es decir, gracias a lo positivo en

ésta; por consiguiente, sucederá lo contrario en virtud de lo negativo en ella. El Yo sólo *encontrará* eso negativo en él, es decir, sólo podrá *sentirlo*.

2) La *realidad* de la sensación se basa en que el Yo no intuye lo sentido como puesto por él mismo. Hay *algo sentido* sólo en la medida en que el Yo lo intuye como no puesto por él. En consecuencia, que lo negativo esté puesto por el Yo, lo *podemos* ver nosotros, pero no nuestro objeto, el Yo, por la sencilla razón de que ser intuido y ser limitado por el Yo son una y la misma cosa. El Yo es limitado (objetivamente) porque se intuye a sí mismo (subjetivamente). Ahora bien, el Yo no puede a la vez intuirse objetivamente e intuirse como intuyente, luego tampoco intuirse como limitante. En esta imposibilidad de hacerse objeto en el acto originario de la autoconciencia y al mismo tiempo intuirse como objetivándose reposa la realidad de toda sensación.

La ilusión de que la limitación sea algo absolutamente extraño al Yo, lo cual sería explicable sólo por afección de un No-Yo, nace simplemente porque el acto mediante el cual el Yo *llega a ser* algo limitado es distinto de aquel por el cual el Yo se *intuye* como limitado, ciertamente no según el tiempo, pues en el Yo es simultáneo todo lo que representamos sucesivamente, sino según el modo.

El acto *por el cual el Yo se limita a sí mismo* no es otro que el de la autoconciencia, al cual tenemos que atenernos como fundamento explicativo de toda limitación, porque es absolutamente incomprensible cómo una afección de fuera pueda convertirse en una representación o saber. Aún suponiendo que un objeto actuara sobre el Yo como sobre un objeto, semejante afección sólo podría producir algo homogéneo, es decir, de nuevo una determinación objetiva. En efecto, la ley de causalidad 407// vale sólo entre cosas semejantes (cosas del mismo mundo) y no se extiende desde un mundo al otro. Por consiguiente, cómo se transforma un ser originario en un saber sólo sería comprensible si se pudiera mostrar que también la representación misma es una especie de ser, y ésta es, en efecto, la explicación del materialismo, un sistema que debería ser preferido por el filósofo si cumpliese realmente lo que promete. Sólo que el materialismo, tal y como se presenta hasta ahora, es totalmente incomprensible y, en la medida en que llega a ser comprensible, no se diferencia en realidad del idealismo trascendental. Explicar el pensar como un fenómeno material sólo es posible porque se hace de la materia un fantasma, la mera modificación de una inteligencia cuyas funciones comunes son el pensamiento y la materia. Por tanto, el propio materialismo se retrotrae a lo inteligente como lo originario. Tampoco se trata, por cierto, de explicar el ser a partir del saber como si aquél fuera el efecto de éste; entre ambos es del todo imposible una relación *de causalidad* y nunca podrían coincidir si no fueran, como en el Yo, originariamente *uno*[*]. El ser (la materia), considerado como productivo, es un saber, el saber, considerado como producto, un ser. Si el saber es productivo, lo ha de ser total y enteramente, no sólo en parte; nada exterior puede llegar al saber, pues todo lo que es, es idéntico al saber y no hay nada fuera de él. Si uno de los factores de la representación reside en el Yo, entonces también el otro, pues ambos son

inseparables en el objeto. Si se establece, por ejemplo, que sólo la materia pertenece a las cosas, entonces esta materia, antes de llegar al Yo, al menos en el tránsito de la cosa a la representación, ha de estar sin forma, lo que sin duda es impensable.

Ahora bien, si la limitación originaria está puesta por el Yo mismo, ¿cómo llega a sentirla, es decir, a considerarla como algo contrapuesto a él? Toda la realidad del conocimiento se apoya en la sensación y una filosofía que no puede explicar la sensación ha fracasado ya por eso. En efecto 408// la verdad de todo conocimiento se basa sin duda en el sentimiento de necesidad que lo acompaña. El ser (la objetividad) expresa sólo una limitación de la actividad intuyente o productora. «En esta parte del espacio hay un cubo» no significa otra cosa que: en esta parte del espacio mi intuición sólo puede ser activa en la forma del cubo. El fundamento de toda la realidad del conocimiento es, pues, el fundamento de la limitación, independiente de la intuición. Un sistema que suprima este fundamento sería un idealismo dogmático trascendente. En parte se ataca al idealismo trascendental con razones que son probatorias sólo contra aquél, del cual no se entiende en absoluto cómo necesita una refutación ya que nunca ha aparecido en cabeza humana. Si es dogmático aquel idealismo que afirma que la sensación es inexplicable a partir de impresiones del exterior, que en la representación no hay nada, ni siquiera lo accidental, que pertenezca a una cosa en sí, y que con semejante impresión en el Yo nunca puede pensarse algo racional, entonces el nuestro lo es, en efecto. Sin embargo, la realidad del saber suprimiría sólo un idealismo que hiciese aparecer la limitación originaria libremente y con conciencia, mientras que el idealismo trascendental nos deja ser tan poco libres con respecto a ella como pudiera exigir el realista. Aquél afirma sólo que el Yo nunca siente la cosa misma (pues algo semejante no existe aún en este momento) ni tampoco algo que haya pasado de la cosa al Yo, sino inmediatamente sólo a sí mismo, su propia actividad suprimida. No deja sin explicar por qué, a pesar de eso, intuimos necesariamente esa limitación, puesta sólo por la actividad ideal, como algo completamente extraño al Yo.

Esta explicación es proporcionada por la proposición: «el acto por el cual el Yo es limitado *objetivamente* es diferente del acto por el cual es limitado *para sí mismo*». El acto de la autoconciencia explica sólo la limitación de la actividad objetiva. Pero el Yo, en cuanto es ideal, es una autorreproducción infinita (*vis* 409// *sui reproductiva in infinitum*)[*] la actividad ideal no sabe de limitación alguna en lo que concierne al límite originario; por él, pues, el Yo *se encuentra* sólo como limitado. El fundamento de que el Yo se encuentre limitado en esta acción no puede residir en la acción presente, sino en una *anterior*. Por tanto, en la actual el Yo está limitado *sin su intervención*; sin embargo, que se encuentre limitado sin su intervención es todo lo que hay en la sensación y es condición de la objetividad del saber. Que la limitación nos aparezca como algo independiente y no producido por nosotros corre a cargo del mecanismo de la sensación: el acto por

el cual es puesta toda limitación no llega él mismo a la conciencia por ser condición de toda conciencia.

3) *Toda limitación se origina en nosotros sólo por el acto de la autoconciencia*. Es preciso detenerse en esta proposición, porque ésta es, sin duda, la que ocasiona la mayoría de las dificultades en esta doctrina.

La necesidad originaria de ser consciente de sí mismo, de retornar sobre sí mismo, es ya la limitación, y es la limitación total y completa.

Para cada representación singular no surge una nueva limitación; con la síntesis contenida en la autoconciencia es puesta la limitación de una vez por todas. Ésta es la única originaria dentro de la cual el Yo permanece constantemente, nunca sale, y que se desarrolla en las representaciones particulares sólo de diversa manera.

Las dificultades que se encuentran en esta doctrina tienen su fundamento, en gran parte, en la no distinción entre la limitación originaria y la derivada.

La limitación originaria, que tenemos en común con todos los seres racionales, consiste en que somos finitos en general. En virtud de ella no nos separamos de otros seres racionales, sino de la infinitud. Pero toda limitación es necesariamente *determinada*; no se puede pensar que una limitación 410// en general surja sin que a la vez se origine una determinada; por tanto, ésta ha de aparecer por un solo y mismo acto con la limitación. El acto de la autoconciencia es una única síntesis absoluta; todas las condiciones de la conciencia nacen simultáneamente por este único acto, luego también la limitación determinada que, al igual que la limitación en general, es condición de la autoconciencia.

Que yo sea limitado en general es consecuencia inmediata de la tendencia infinita del Yo a hacerse objeto; la limitación en general es, pues, explicable, pero deja completamente libre a la determinada y, sin embargo, ambas proceden del único y mismo acto. Ambas cosas a la vez: que la limitación determinada no puede estar determinada por la limitación en general y que, sin embargo, surge *al mismo tiempo* que ésta y por un único acto, hacen *que ella sea lo inconcebible e inexplicable de la filosofía*. En verdad, tan cierto como que soy limitado en general, es que lo he de ser de una manera determinada y esta determinación ha de ir hasta el infinito; esta determinación que va hacia el infinito constituye toda mi individualidad. Lo inexplicable no es, pues, que *sea* limitado de una determinada manera sino el *modo* mismo de esta limitación. Por ejemplo, es deducible en general que pertenezco a un orden determinado de inteligencias, pero no que pertenezco a este orden, que ocupo un lugar determinado en este orden, pero no que ocupo precisamente éste. Asimismo, se puede deducir como necesario que hay en general un sistema de nuestras representaciones, pero no que estamos restringidos a esta esfera determinada de representaciones. Ciertamente, si suponemos ya la limitación determinada, a partir de ella se puede derivar la limitación de las representaciones particulares. La limitación determinada sólo es, entonces, aquello en lo que compendiamos la limitación de todas las representaciones particulares, por tanto, a partir de ellas, podemos seguir

derivando. Por ejemplo, una vez que suponemos que esta parte determinada del universo, y en él este cuerpo celeste determinado, es la esfera inmediata de nuestra intuición externa, se puede también deducir que en esta limitación determinada 411// son necesarias estas intuiciones determinadas. En efecto, si pudiéramos cotejar (*vergleichen*) todo nuestro sistema planetario, podríamos deducir sin ninguna duda por qué nuestra tierra está constituida precisamente por estas materias y no por otras, por qué presenta precisamente estos fenómenos y no otros, por qué, pues, una vez supuesta esta esfera de intuición, aparecen en la serie de nuestras intuiciones precisamente éstas y no otras. Después de habernos trasladado a esta esfera por la síntesis completa de nuestra conciencia, nada podrá aparecer en la misma que la contradiga y que no sea necesario. Esto se sigue de la coherencia (*Konsequenz*) originaria de nuestro espíritu, la cual es tan grande que cada fenómeno que justamente nos aparece ahora, presupuesta esta limitación determinada, es de tal suerte necesario que si no apareciera, todo el sistema de nuestras representaciones sería en sí mismo contradictorio.

B. Tarea: Explicar cómo el Yo se intuye a sí mismo como sintiente

Explicación

El Yo siente al intuirse a sí mismo como originariamente limitado. Este intuir es una actividad, pero el Yo no puede intuir y a la vez intuirse como intuyente. Por tanto, en esta acción no es consciente de ninguna actividad; de ahí que en el sentir nunca se piense el concepto de una acción sino sólo el de un padecer. En el momento presente el Yo es *para sí mismo* sólo lo *sentido*. En efecto, lo único que es sentido es su actividad real restringida, que se transforma en objeto para el Yo. Él es también sintiente, pero sólo para nosotros que filosofamos, no para sí mismo. Precisamente por eso, la oposición (entre el Yo y la cosa en sí) que es puesta al mismo tiempo que la sensación tampoco está puesta en el Yo para el Yo mismo sino sólo para nosotros.

412Este momento de la autoconciencia debe ser denominado en lo sucesivo el de la sensación originaria. Es aquel en el cual el Yo se intuye en la limitación originaria sin ser consciente de esta intuición o sin que esta misma intuición se haga a su vez objeto para él. En este momento, el Yo está totalmente fijado y, en cierto modo, perdido en lo sentido.

Por tanto, la tarea, determinada con más precisión, es esta: cómo el Yo, que hasta ahora era meramente sentido, llega a ser *a la vez sintiente y sentido*.

Del acto originario de la autoconciencia sólo pudo deducirse el estar-limitado. Si el Yo debía ser limitado para sí mismo, tenía que intuirse como tal; esta intuición, el mediador entre el Yo ilimitado y el limitado, era el acto de la sensación, del cual, sin embargo, queda en la conciencia la mera huella de una

pasividad por la razón antes indicada. Luego ese acto de sentir ha de hacerse de nuevo objeto y se ha de mostrar cómo llega a la conciencia. Es fácil prever que sólo por un nuevo acto podremos solucionar esta tarea.

Esto está enteramente de acuerdo con la marcha del método sintético. Dos opuestos *a* y *b* (sujeto y objeto) se conciban por la acción *x*, pero en *x* hay una nueva oposición, *c* y *d* (sintiente y sentido), por tanto, la acción *x* se hace de nuevo objeto; ella misma es sólo explicable por una nueva acción = *z*, que quizás contenga a su vez una oposición y así sucesivamente.

Solución I

El Yo *siente* cuando encuentra en él algo opuesto, es decir, una negación real de la actividad (dado que el Yo sólo es actividad), una afección. Pero para ser sintiente para sí mismo, el Yo (ideal) ha de poner *en sí* esa pasividad que hasta ahora 413// está únicamente en el real, lo cual sin duda sólo puede suceder por una *actividad*.

Aquí estamos justo en el punto en torno al cual ha girado desde siempre el empirismo sin poder explicarlo. La impresión del exterior me explica sólo la pasividad de la sensación, explica a lo sumo una reacción sobre el objeto actuante aproximadamente como un cuerpo elástico golpeado rechaza al otro o como un espejo refleja la luz que cae sobre él; pero no explica la reacción, el retorno del Yo *sobre sí mismo*, no explica cómo relaciona la impresión de fuera consigo mismo en cuanto Yo, como intuyente. El objeto nunca vuelve sobre sí mismo ni relaciona ninguna impresión consigo, precisamente por eso carece de sensación.

Así pues, el Yo no puede ser sintiente para sí mismo sin ser *activo* en general. Ahora bien, el Yo que aquí es activo no puede ser el limitado sino sólo el ilimitable. Pero este Yo ideal, es *ilimitado* sólo en oposición a la actividad objetiva, ahora limitada, luego sólo *en cuanto va más allá del límite*. Si se reflexiona sobre lo que sucede en toda sensación, se encontrará que en cada una ha de haber algo que *sabe* acerca de la impresión y que, sin embargo, es independiente de ella y la sobrepasa, pues incluso el juicio de que la impresión procede de un objeto supone una actividad no adherida a la impresión sino que se dirige a algo *más allá* de ella. Por tanto, el Yo no es sintiente si no se da en él una actividad *que sobrepasa el límite*. En virtud de ella el Yo, a fin de ser sintiente para sí mismo, debe acoger lo extraño en él (en el Yo ideal); pero esto extraño está asimismo en el Yo, es la actividad del Yo suprimida. La relación entre estas dos actividades ha de ser determinada ahora con más precisión por lo que sigue. La actividad ilimitada es *originariamente* ideal, como toda actividad del Yo, igual que la real, pero en *oposición* a ésta sólo lo es en la medida en que *sobrepasa* el límite. La 414*limitada* es real en la medida en que se reflexiona sólo sobre el hecho de que está limitada, pero ideal, en cuanto se reflexiona que, según el principio, es igual que la ideal; por consiguiente, ella es real o ideal según se la considere. Además, es evidente que la ideal sólo es diferenciable como ideal en oposición a la real, y viceversa; lo cual se puede comprobar por los experimentos más sencillos, como, por ejemplo, un objeto imaginado sólo es distinguible como tal en oposición a

uno real, y, a su vez, todo objeto real es diferenciable como tal sólo en contraposición a uno imaginado sometido a examen.[36] Supuesto esto, se pueden extraer las siguientes conclusiones:

1) «El Yo debe ser sintiente para sí mismo» significa: debe acoger activamente en sí lo opuesto. Pero esto opuesto no es sino el límite o punto de inhibición y éste se halla sólo en la actividad real, que es diferenciable de la ideal únicamente por el límite. «El Yo debe apropiarse de lo opuesto» significa, por tanto: debe acogerlo en su actividad ideal. Y esto no es posible sin *que el límite caiga en la actividad ideal*, lo que ha de suceder, por cierto, mediante una actividad del Yo mismo. (Como se va haciendo cada vez más claro, toda la filosofía teórica tiene sólo este problema que resolver: ¿cómo el límite llega a ser ideal?, o ¿cómo también la actividad ideal —la intuyente— se hace limitada? Era previsible que tan cierto como que el Yo es Yo, el perturbado equilibrio —ver arriba *A*. 2— entre la actividad ideal y la real debería restablecerse. *Cómo* se restablece es nuestra única tarea próxima.) Pero el límite cae sólo en la línea de la actividad *real*, y a la inversa, precisamente aquella actividad del Yo en la que cae el límite es la real. Además, la actividad ideal y la real son originariamente, abstraídas del límite, indiferenciables, sólo el límite marca el punto de separación entre ambas. Luego la actividad sólo es ideal, es decir, distinguible como ideal, más allá del límite, o [sea], en la medida en que lo sobrepasa.

Por tanto, «el límite debe caer en la actividad ideal» significa: el 415// límite debe caer más allá del límite; lo cual es una contradicción evidente. Esta contradicción ha de ser resuelta.

2) El Yo ideal podría intentar *suprimir* el límite y, al anularlo, el límite caería necesariamente también en la línea de la actividad ideal, pero el límite no debe ser suprimido sino acogido en la actividad ideal *como* límite, es decir, sin suprimirlo.

O el Yo ideal podría limitarse a sí mismo, o sea, *producir* un límite. Sólo que tampoco así quedaría explicado lo que debe explicarse. Pues entonces el límite puesto en el Yo ideal no sería el mismo que el puesto en el real, como debe ser. Si quisiéramos admitir también que el Yo hasta ahora puramente ideal se convierte a sí mismo en objeto y por ello limitado, no habríamos avanzado un solo paso sino que volveríamos al primer punto de la investigación, donde el Yo, hasta entonces puramente ideal, se separa por primera vez en algo subjetivo y algo objetivo y, por decirlo así, se disgrega.

Por tanto, sólo queda un [camino] intermedio entre el suprimir y el producir. Uno semejante es el *determinar*. Lo que debo determinar ha de ser independiente de mí. Pero al determinarlo se convierte a su vez, por este mismo determinar, en algo dependiente de mí. Más aún, cuando determino algo indeterminado, lo suprimo como indeterminado y lo produzco como determinado.

La actividad ideal debería, pues, *determinar* el límite. Inmediatamente surgen aquí dos cuestiones:

a) ¿Qué *significa*: «por la actividad ideal es determinado el límite»?

Del límite no queda ahora en la conciencia más que la huella de una absoluta pasividad. Dado que el Yo, al sentir, no es consciente del *acto*, sólo permanece el resultado. Esta pasividad es hasta ahora totalmente indeterminada. Pero una pasividad *en general* es tan impensable como una limitación en general. Toda pasividad es *determinada*, lo cual es tan cierto como que ella es posible sólo por negación de actividad. Por tanto, el límite sería determinado si la pasividad lo fuera.

416Esa simple pasividad es la mera materia (*Stoff*) de la sensación, lo puramente sentido. La pasividad se determinaría si el Yo le diera una esfera determinada, un círculo determinado de acción (si se me permite aquí esta expresión inadecuada). El Yo sería, entonces, pasivo sólo dentro de esta esfera [y] activo fuera de ella.

Esa acción de determinar sería, pues, un producir y la materia de este producir, la pasividad originaria.[37]

Pero surge ahora la segunda cuestión:

b) ¿Cómo puede pensarse este mismo producir?

El Yo no puede producir la esfera sin ser activo, pero tampoco puede producirla como una esfera de limitación sin ser limitado él mismo justamente por eso. Mientras el Yo pone límites es activo, pero, en la medida en que limita la limitación, se convierte él mismo en algo limitado.

Esa acción de producir es, por tanto, la unificación absoluta[*] de actividad y pasividad. El Yo es pasivo en esta acción, pues no puede determinar la limitación sin presuponerla. Y a la inversa, también el Yo (ideal) es aquí limitado, sólo en la medida en que intenta determinar la limitación. Por tanto, en esa acción se da una actividad que supone un padecer, y a la inversa, un padecer que supone una actividad.

Antes de volver a reflexionar sobre esta unificación de pasividad y actividad en una misma acción, podemos examinar lo que habríamos ganado con semejante acción si se la pudiera mostrar efectivamente en el Yo.

En el momento anterior de la conciencia el Yo sólo era *para sí mismo algo sentido*, no lo sintiente. En la acción actual se convierte para sí mismo en *sintiente*. Se hace objeto en general porque es limitado. Pero se objetiva en cuanto activo (en cuanto sintiente) porque sólo al limitar es limitado.

Luego el Yo (ideal) se hace objeto *en cuanto limitado en su actividad*.

417El Yo es limitado aquí sólo en la medida en que es *activo*. Al empirismo le resulta fácil explicar la impresión porque ignora por completo que el Yo, para ser limitado como Yo (es decir, para llegar a ser sintiente), ha de ser ya activo. Y a la inversa, el Yo es aquí activo sólo en la medida en que está ya limitado y precisamente este mutuo condicionarse entre actividad y padecer es pensado en la sensación en cuanto está ligada a la conciencia.

Pero *justamente porque* aquí el Yo llega a ser para sí mismo lo sintiente, cesa quizás de ser lo *sentido*, del mismo modo que en la acción anterior no podía ser

para sí mismo lo sintiente ya que era lo sentido. Así pues, el Yo, en cuanto sentido, sería desplazado de la conciencia y en su lugar se colocaría otra cosa opuesta a él.

Y así es. La acción deducida es un *producir*. En este producir el Yo ideal es plenamente libre. Por consiguiente, la razón de por qué es limitado al producir esta esfera no puede residir en él mismo sino que ha de hallarse *fuera de él*. La esfera es una producción del Yo, pero el límite de la esfera no lo es, en la medida en que el Yo produce y, ya que en el momento actual de la conciencia *sólo* es productor, [ese límite] no es en absoluto producto del Yo. Luego sólo es límite entre el Yo y lo opuesto a él, la *cosa en sí*, por tanto, no está en el Yo ni *fuera* del Yo, sino que es sólo lo común donde el Yo y su opuesto se tocan.

Así pues, por esta acción, si ella misma fuera comprensible en su posibilidad, estaría deducida también para el Yo esa oposición entre el Yo y la cosa en sí, en una palabra, todo lo que anteriormente estaba puesto sólo para el filósofo.

Solución II

Ahora vemos, ciertamente, por todo este examen que la solución ofrecida al problema es sin duda la correcta, pero 418//esta solución es ella misma aún incomprensible y seguramente nos faltan todavía algunos de sus miembros intermedios.

Por esta solución se muestra, en efecto, que el Yo ideal no puede volverse pasivo sin ser previamente activo, por consiguiente, que una mera impresión en el Yo ideal (intuyente) no explica en ningún caso la sensación, pero se muestra también que el Yo ideal no puede ser activo de una manera determinada sin ser ya paciente, en una palabra, se muestra que en esa acción actividad y pasividad se presuponen *mutuamente*.

La *última* acción por la cual la sensación se pone enteramente en el Yo, podría muy bien ser la descrita, pero entre ella y la sensación originaria tiene que haber aún miembros intermedios, porque con esa acción nos vemos ya trasladados al círculo irresoluble alrededor del cual los filósofos han girado desde siempre y que nosotros, si queremos permanecer fieles al camino hasta ahora llevado, tenemos que dejar surgir primero ante nuestros ojos para comprenderlo plenamente. *Que* hemos de caer en ese círculo está deducido, en efecto, por lo que precede, pero no cómo. Y en esta medida toda nuestra tarea no está resuelta realmente. La tarea era la de explicar cómo el límite originario se traslada al Yo ideal. Sin embargo, es evidente que semejante *primer* tránsito no se hace comprensible por lo dicho hasta ahora. Explicábamos ese tránsito por un limitar la limitación, lo cual atribuimos al Yo ideal. Pero ¿cómo puede llegar el Yo a limitar la pasividad? Nosotros mismos reconocimos que esta actividad presuponía ya un padecer en el Yo ideal, así como, a la inversa, también este padecer supone esa actividad. Tenemos que llegar al fundamento por el cual se origina este círculo y sólo así podemos esperar que se resuelva enteramente nuestra tarea.

Volvemos a la contradicción expuesta al principio. El Yo es todo lo que es sólo para sí mismo. Luego también es ideal sólo para sí mismo, ideal sólo en la medida en que se pone o se reconoce como ideal. Si por actividad ideal entendemos únicamente la actividad 419// del Yo en general en cuanto que ella parte meramente de él y sólo está fundada en él, entonces el Yo no es originariamente nada más que actividad ideal. Si el límite cae en el Yo, lo hace, en efecto, en su actividad ideal. Pero esta actividad ideal, que es limitada y en la medida en que lo es, no es reconocida como ideal, precisamente porque está limitada. Sólo es reconocida como ideal aquella actividad que sobrepasa el límite y en la medida en que lo sobrepasa. Esta actividad que va más allá del límite debe ser limitada, una contradicción que se encuentra ya en la exigencia de que el Yo como sintiente (es decir, en cuanto sujeto) deba hacerse objeto, y que sólo se puede resolver *si el superar el límite y el ser-limitado son para el Yo ideal una y la misma cosa*, o si el Yo, precisamente por ser ideal, se hace real.

Suponiendo que esto sea así, que el Yo sea limitado por el simple sobrepasar el límite, entonces él seguiría siendo ideal al sobrepasarlo, y sería, en cuanto ideal o en su idealidad, real y limitado.

Se pregunta cómo es posible pensar algo así.

Podremos resolver también este problema porque hemos puesto como *infinita* la tendencia a intuirse a sí mismo. En el Yo no ha quedado de la sensación originaria más que el límite meramente como tal. El Yo no es para nosotros ideal sino en la medida en que supera el límite ya al sentir. Pero no puede reconocerse a sí mismo como ideal (es decir, como sintiente) sin contraponer su actividad, la que sobrepasa el límite, a la inhibida dentro del límite o real. Ambas son distinguibles sólo en la contraposición recíproca y la mutua relación. Pero éstas, a su vez, no son posibles sino por una tercera actividad que sea al mismo tiempo interior y exterior al límite.

Esta *tercera* actividad, *a la vez* ideal y real, es, sin duda, la actividad productora deducida (I), en la cual actividad y pasividad se condicionan mutuamente.

420Ahora podemos, pues, establecer los miembros intermedios de esta actividad productora y deducirlos a su vez enteramente. Son los siguientes:

1) El Yo, en cuanto tendencia infinita a intuirse a sí mismo, ya era sintiente en el momento anterior, es decir, se intuía como limitado. Pero un límite sólo se da entre dos opuestos, luego el Yo no *podía* intuirse como limitado sin ir necesariamente hacia algo *más allá* del límite, es decir, sin sobrepasarlo. Semejante actividad superadora del límite ya fue puesta para nosotros con la sensación, pero debe ser puesta también para el Yo mismo y sólo en esa medida el Yo se objetiva como *sintiente*.

2) No sólo lo que hasta ahora era *objetivo*, sino también lo subjetivo en el Yo ha de convertirse en objeto. Esto sucede al hacerse objeto la actividad superadora del límite. Pero el Yo no puede intuir actividad alguna como sobrepasando el límite sin oponer esta actividad y relacionarla a otra que no vaya

más allá del límite. Esta intuición de sí mismo en su actividad ideal y real, en la que sobrepasa el límite, la sintiente, y en la inhibida dentro del límite, la sentida, no es posible sino por una tercera actividad, inhibida dentro del límite y *a la vez* sobrepasándolo, *al mismo tiempo* ideal y real, y *esta* actividad es donde el Yo se hace objeto en cuanto sintiente. En la medida en que es *sintiente*, el Yo es ideal, en la medida en que es *objeto*, real, luego aquella actividad por la cual se convierte en objeto como sintiente ha de ser simultáneamente ideal y real.

Explicar el problema de cómo el Yo se intuye en cuanto sintiente podría expresarse también así: explicar cómo el Yo llega a ser ideal y real en *una y la misma actividad*. Esta actividad, a la vez ideal y real, es aquella productora, postulada por nosotros, en la cual actividad y pasividad se condicionan recíprocamente. Por tanto, la génesis de esa tercera actividad nos explica, a su vez, el origen de ese círculo en el cual nos vimos trasladados con el Yo (I).

421La génesis de esta actividad es la siguiente. En el primer acto (el de la autoconciencia) el Yo se intuye *en general* y, por ello, por este ser intuido, es limitado. En el segundo acto no es intuido *en general* sino de una manera determinada, como *limitado*, pero no puede ser intuido como limitado sin que la actividad ideal rebase el límite. Así surge en el Yo una oposición de dos actividades que, en cuanto actividades de un único y mismo Yo, se unifican espontáneamente en una tercera, en la cual se da necesariamente un condicionarse recíproco entre ser afectado y actividad, o [sea] donde el Yo es ideal sólo en la medida en que es a la vez real y viceversa. Por esta tercera actividad, pues, el Yo se hace objeto en cuanto sintiente.

3) En esta tercera actividad el Yo está oscilando entre la actividad que sobrepasa el límite y la inhibida. Por esta oscilación del Yo adquieren ambas una relación recíproca entre sí y son fijadas como contrapuestas.

Se pregunta:

a) ¿Cómo qué es fijada la actividad *ideal*? En cuanto es fijada en general, deja de ser actividad pura. En esa misma acción es contrapuesta a la actividad inhibida dentro del límite, por tanto, concebida como actividad fijada y opuesta al Yo real. En cuanto se comprende como fijada recibe un sustrato ideal, en cuanto se concibe como actividad opuesta al Yo real se convierte ella misma en actividad real, pero sólo en esta contraposición se hace actividad de algo opuesto realmente al Yo real. Esto realmente contrapuesto al Yo real no es más que la *cosa en sí*.

Por tanto, la actividad ideal que va más allá del límite, convertida aquí en objeto, desaparece ahora como tal de la conciencia y se transforma en la cosa en sí.

Resulta fácil hacer la siguiente observación. El único fundamento de la limitación originaria es, según lo que precede, la actividad intuyente o ideal del Yo, y justamente ésta es aquí 422// reflexionada como fundamento de la limitación para el Yo mismo, sólo que no como actividad del Yo, pues el Yo es ahora meramente real, sino como contrapuesta al Yo. Por tanto, la cosa en sí no

es nada más que la sombra de la actividad ideal superadora del límite, [sombra] que es de nuevo proyectada al Yo por la intuición, y en esta medida la cosa en sí es ella misma un producto del Yo. El dogmático, que considera la cosa en sí como real, está en el mismo punto de vista que el Yo en el momento presente. La cosa en sí surge para él por un actuar, lo originado queda, no así la acción por la que se produce. Así pues, el Yo es originariamente ignorante de que eso contrapuesto es su producto y ha de permanecer en esta ignorancia mientras esté encerrado en el círculo mágico que la autoconciencia describe en torno al Yo; sólo el filósofo, que abre este círculo, puede traspasar esa ilusión.

La deducción está ahora tan avanzada que por primera vez existe algo fuera del Yo para el Yo mismo. En la presente acción el Yo se encamina por primera vez a algo más allá del límite y éste mismo no es ahora nada más que el punto común de contacto entre el Yo y su opuesto. En la sensación originaria sólo apareció el límite, aquí, algo que está más allá de él por medio de lo cual el Yo se explica el límite. Es de esperar que con ello también el límite adquirirá otro significado, como se mostrará enseguida. La sensación originaria, en la que el Yo sólo era lo sentido, se transforma en una intuición en la cual el Yo se convierte para sí mismo por vez primera en sintiente y, justamente por eso, deja de ser lo sentido. Lo sentido es, para el Yo *que se intuye* como sintiente, la actividad ideal (antes sintiente), la que ha sobrepasado el límite, pero que ahora ya no es intuida como actividad del Yo. Lo que originariamente limita la actividad real es el Yo mismo, pero en cuanto limitante no puede llegar a la conciencia sin transformarse en la cosa en sí. La tercera actividad, que aquí es deducida, es aquella en la cual lo limitado y lo limitante se separan y se coordinan a la vez.

423 Aún queda por examinar:

b) lo que en esta acción sucede con la actividad real o inhibida.

La actividad ideal se ha transformado en la cosa en sí, por tanto, la real se transformará por esta misma acción en lo contrapuesto a la cosa en sí, es decir, en el *Yo en sí*. El Yo, lo que hasta aquí fue siempre sujeto y objeto al mismo tiempo, ahora es, por primera vez, algo *en sí*; lo originariamente subjetivo del Yo está trasladado más allá del límite y allí es intuido como cosa en sí; lo que permanece dentro del límite es lo puramente objetivo del Yo.

Por consiguiente, la deducción se encuentra ahora en el punto donde el Yo y su opuesto se separan no sólo para el filósofo sino para el Yo mismo. La duplicidad originaria de la autoconciencia está ahora, por decirlo así, dividida entre el Yo y la cosa en sí. Del presente actuar del Yo no queda, pues, una mera pasividad sino dos opuestos realmente sobre los que descansa la determinación de la sensación, y con esto está completamente resuelto el problema de cómo el Yo llega a ser sintiente para sí mismo. Una cuestión a la que hasta ahora ninguna filosofía pudo responder y mucho menos el empirismo. Si bien éste se esfuerza en vano por aclarar el paso de la impresión desde el Yo meramente pasivo al Yo pensante y activo, el idealista comparte con él la dificultad del problema. Pues surja de donde surja la pasividad, ya sea de una impresión de la cosa exterior a

nosotros o del mecanismo originario del propio espíritu, es siempre pasividad y el tránsito que debe explicarse, el mismo. El milagro de la intuición productiva soluciona esta dificultad y sin ella sería del todo irresoluble. En efecto, es evidente que el Yo no puede intuirse como sintiente sin intuirse *como* opuesto a sí mismo y simultáneamente en la actividad limitante y la limitada, en esa determinación recíproca de actividad y pasividad que se origina de la forma indicada, sólo que esta oposición en el Yo mismo, que sólo el filósofo ve, aparece 424// a su objeto, al Yo, como una oposición entre él mismo y algo fuera de él.

4) El producto de la oscilación entre actividad real e ideal es, por un lado, el Yo en sí y, por otro, la cosa en sí y ambos son los factores de la intuición ahora a deducir. Antes se cuestiona cómo estos dos están determinados por la acción deducida.

a) Que el *Yo* está determinado por esta acción como puramente objetivo acaba de ser probado. Pero sólo lo está en la relación recíproca que mantiene ahora con la cosa en sí. En efecto, si lo que limita estuviera aún en él, *sería* sólo porque se manifiesta mientras que ahora es *en sí* y por así decirlo, independiente de sí mismo, justo tal y como lo exige el dogmático, quien se eleva sólo hasta este punto de vista.

(No se trata aquí del Yo que es *activo* en esta acción, pues éste es ideal en su limitación y, a la inversa, limitado en su idealidad, ni sólo sujeto ni sólo objeto, ya que abarca en sí todo el Yo —completo—, salvo que aquello que pertenece al sujeto aparece como cosa en sí y lo que pertenece al objeto, como Yo en sí.)

b) Ante todo, la *cosa* está determinada sólo como lo absolutamente opuesto al Yo. Ahora bien, el Yo está determinado como actividad, por ende, también la cosa sólo como una actividad opuesta a la del Yo. Pero toda oposición es determinada; es, pues, imposible que la cosa se oponga al Yo sin estar a su vez limitada. Aquí se aclara lo que significa «el Yo ha de volver a limitar también la pasividad» (I). La pasividad es limitada porque su condición, la cosa, es limitada. La limitación en la limitación, que desde el comienzo vimos surgir simultáneamente con la limitación en general, llega por fin a la conciencia con la oposición entre Yo y cosa en sí. La cosa está determinada como actividad opuesta al Yo y por ello como fundamento de la limitación en general, como actividad ella misma limitada y por ello como fundamento de la limitación determinada. ¿A través de qué, pues, está limitada la cosa? Por el mismo límite que también limita 425// al Yo. A tal grado de actividad en el Yo, tal grado de no-actividad en la cosa y viceversa. Sólo por esta común limitación ambos se hallan en acción recíproca. Que uno y el mismo límite lo sea del Yo y de la cosa, es decir, que la cosa esté limitada sólo en cuanto el Yo lo esté y que el Yo esté limitado sólo en la medida en que el objeto lo esté, en una palabra, esa *determinación recíproca* de actividad y pasividad en el Yo en la acción presente, sólo lo ve el filósofo; en la siguiente acción lo captará también el Yo, pero, como es de esperar, bajo una forma totalmente distinta. El límite es siempre el mismo, el que originariamente fue puesto por el propio Yo, sólo que ahora no aparece meramente como límite

del Yo sino además como límite de la cosa. Ésta sólo adquiere tanta realidad como fue suprimida en el Yo mismo por su actuar originario. Pero así como le ocurría al Yo consigo mismo, también la cosa le aparecerá limitada sin su intervención y, por tanto, para enlazar este resultado con el punto de donde partimos,[38] la actividad ideal es aquí limitada sencillamente (*unmittelbar*) porque sobrepasa el límite y es intuida en cuanto tal.

De esto se puede concluir fácilmente cómo por esa acción

c) el *límite* será determinado. Dado que éste es a la vez límite para el Yo y para la cosa, su fundamento no puede encontrarse ni en aquél ni en ésta, pues si residiese en el Yo, su actividad no estaría condicionada por la pasividad, [y] si [se hallase] en la cosa, su pasividad no estaría condicionada por la actividad; en pocas palabras, la acción no sería lo que es. Al no encontrarse el fundamento del límite ni en el Yo ni en la cosa, no se halla en parte alguna, es simplemente porque es y es así porque es así. Según esto, aparecerá como absolutamente contingente con respecto al Yo y a la cosa. En la intuición, pues, el límite es aquello que, tanto para el Yo como para la cosa, es absolutamente contingente; una determinación o un análisis más preciso todavía no es aquí posible y sólo puede ser ofrecido más adelante.

5) Esa oscilación por la cual el Yo y la cosa en sí quedan como opuestos no puede durar, pues por esta 426// oposición[*] es puesta una contradicción en el Yo mismo (en lo que oscila entre ambos). Pero el Yo es identidad absoluta. Por tanto, tan cierto como que Yo = Yo, es que surge espontánea (*unwillkürlich*) y necesariamente una tercera actividad en la que ambos opuestos se ponen en equilibrio[*] relativo.

Toda actividad del Yo parte de una contradicción en él mismo. En efecto, dado que el Yo es identidad absoluta, no precisa ningún fundamento de determinación para la actividad aparte de una duplicidad en él; y la duración de toda actividad espiritual depende de la duración de esa contradicción, es decir, de su continuo resurgir.

Aunque la contradicción aparece aquí como oposición entre el Yo y algo exterior a él, es, sin embargo, según ha sido deducido, una contradicción entre actividad ideal y real. Si el Yo debe intuirse (sentirse) a sí mismo en la limitación originaria, tiene a la vez que aspirar a ir más allá de la limitación (*Beschränkheit*). Limitación (*Eingeschränkheit*), necesidad, coerción (*Zwang*), todo esto es sentido sólo en oposición a una actividad ilimitada. Tampoco hay nada real sin algo imaginado. Por tanto, con la sensación misma ya está puesta una contradicción en el Yo. Él está limitado y al mismo tiempo aspira a superar el límite.

Esta contradicción no puede suprimirse, pero tampoco permanecer. Por consiguiente, sólo puede ser conciliada por una tercera actividad.

Esta tercera actividad es *intuyente* en general, pues el Yo *ideal* es lo que aquí se piensa como siendo limitado.

Pero este intuir es un intuir del intuir, pues es un intuir del sentir. El sentir ya es él mismo un intuir, sólo que un intuir en la *primera* potencia (de ahí la

simplicidad de todas las sensaciones, la imposibilidad de definirlas, pues toda definición es sintética). El intuir ahora deducido es, por tanto, un intuir en la *segunda* potencia o, lo que es lo mismo, un *intuir productivo*.

427C. Teoría de la intuición productiva

Idea preliminar

Descartes[39] decía como físico: dadme materia y movimiento y yo os construiré el universo. El filósofo trascendental dice: dadme una naturaleza con actividades opuestas, de las cuales, una vaya al infinito y la otra aspire a intuirse en esta infinitud y yo os haré nacer la inteligencia con todo el sistema de sus representaciones. Cualquier otra ciencia presupone ya la inteligencia como terminada, el filósofo la contempla en devenir y la hace, por así decirlo, surgir ante sus ojos.

El Yo es sólo el fundamento sobre el cual está asentada la inteligencia con todas sus determinaciones. El acto originario de la autoconciencia nos explica únicamente cómo el Yo está limitado en relación a su actividad objetiva, en la aspiración originaria, pero no cómo lo es en su actividad subjetiva o en el saber. Sólo la intuición productiva traslada el límite originario a la actividad ideal y es el primer paso del Yo hacia la inteligencia.

La necesidad de la intuición productiva, que aquí está sistemáticamente deducida a partir del mecanismo completo del Yo, se ha de derivar, en cuanto condición universal del saber en general, directamente de su concepto; pues si todo saber adquiere su realidad de un conocimiento inmediato, éste sólo puede encontrarse en la intuición, mientras que los conceptos sólo son sombras de la realidad, trazadas por una facultad reproductora, el entendimiento, el cual supone a su vez una [facultad] superior que no tiene originales fuera de ella y produce desde sí misma por [su] fuerza originaria. Por eso, el idealismo impropio, es decir, un sistema que transforma todo saber en apariencia, habría de ser aquel que suprime toda inmediatez en nuestro conocimiento, por ejemplo, poniendo 428//fuera de nosotros originales independientes de las representaciones, mientras que un sistema que busca el origen de las cosas en una actividad del espíritu, una actividad a la vez ideal y real, tendría que ser el más perfecto realismo precisamente porque es el más perfecto idealismo. En efecto, si el más acabado realismo es aquel que conoce las cosas en sí y sin mediación, sólo es posible en una naturaleza que no vea en las cosas sino su misma realidad limitada por su propia actividad. Pues una naturaleza semejante penetraría las cosas como si fuera el alma que las habita, y ellas, su organismo inmediato, y penetraría con la mirada originariamente su mecanismo interno al igual que el artista (*Meister*) es quien mejor conoce su obra.

Por el contrario, se quiere hacer el intento de explicar la evidencia de la intuición sensible a partir de la hipótesis de que hay algo en nuestra intuición

añadido por el choque (*Anstoß*) o la impresión. Ante todo, por el choque sobre el sujeto (*Wesen*) representante no pasará a éste el objeto mismo sino sólo su efecto. Ahora bien, en la intuición no está inmediatamente presente el mero efecto de un objeto sino el *objeto mismo*. Cómo, entonces, se añade el objeto a la impresión bien se podría tratar de explicar por razonamientos si *en* la intuición misma apareciera algo similar a un razonamiento o a una mediación por conceptos, como la de causa y efecto, y si lo que está ante nosotros en la intuición no fuera el objeto mismo sino un mero producto del silogismo. O se podría explicar el añadirse del objeto a la intuición a partir de una facultad productora puesta en movimiento por un impulso exterior, [pero] entonces nunca se explicaría el tránsito inmediato al Yo del objeto exterior del que procede la impresión y se tendría que derivar la impresión o el choque desde una fuerza que el alma podría poseer enteramente y, por así decirlo, penetrarla. Por tanto, el procedimiento más consecuente del dogmatismo sigue siendo el de dejar en el misterio el origen de las representaciones de las cosas exteriores y hablar de ello como de una revelación, 429// que hace imposible toda explicación ulterior, o [bien] el de hacer comprensible por una fuerza la ininteligible producción de algo tan diferente como es la representación a partir de la impresión de un objeto exterior, fuerza para la cual, como para la divinidad (el único objeto inmediato de nuestro conocimiento según ese sistema), es posible también lo imposible.[40]

Parece que a los dogmáticos nunca se les ha ocurrido ni remotamente que en una ciencia como la filosofía no es válido ningún presupuesto, que más bien se exige en ella deducir antes que los otros conceptos precisamente aquéllos que son por lo demás los más comunes y corrientes. Así, la distinción entre algo que viene de fuera y algo que procede de dentro es una de las que, sin duda, necesita una justificación y explicación. Pero justamente al explicarla, pongo una región de la conciencia donde esta división *aún no se da* y donde mundo interior y exterior están comprendidos el uno en el otro. Tan cierto es esto, que una filosofía que sólo se dé por norma el no dejar nada sin probar ni derivar, sin quererlo y por su mera consecuencia, llegará a ser idealismo.

Ningún dogmático se ha resuelto todavía a describir o demostrar el modo y la manera de esa influencia externa, lo cual podría esperarse razonablemente, sin embargo, como exigencia necesaria de una teoría de la que depende nada menos que toda la realidad del saber. Se tendría que recurrir aquí, pues, a esas paulatinas sublimaciones de la materia hacia la espiritualidad, en las cuales sólo se olvida una cosa, que el espíritu es una eterna isla que por más rodeos [que se dé] nunca se puede alcanzar desde la materia sin un salto.[41]

Frente a tales exigencias, uno no se puede mantener por largo tiempo con el pretexto de la incomprensibilidad absoluta, porque el impulso a comprender ese mecanismo retorna siempre y porque una filosofía que se precia de no dejar nada sin probar pretende realmente haber descubierto ese mecanismo, y entonces habría que encontrar algo incomprensible en sus propias explicaciones. Sólo que todo lo incomprensible en 430// ella procede únicamente del punto de

vista común, [y] alejarse de él es la condición primera de toda comprensión filosófica. Para quien, por ejemplo, no hay absolutamente nada sin conciencia en toda actividad del espíritu ni región alguna aparte de la de la conciencia, no comprenderá tampoco cómo la inteligencia se olvida de sí misma en sus productos del mismo modo que el artista puede perderse en su obra. Para él no hay otra producción que la producción moral común y nunca otra donde se unifique la necesidad con la libertad.

Ya ha sido en parte deducido anteriormente y se pondrá en claro enseguida a través de la teoría completa de la intuición que toda intuición productiva procede de una eterna contradicción que impone a la inteligencia (la cual no tiene otra aspiración que la de retornar a su identidad) una constante necesidad de actuar, necesidad que la encadena y la ata en el modo de su producción, de la misma manera que la naturaleza aparece encadenada en sus producciones.

Respecto de la palabra «intuición» hay que hacer notar que a este concepto no se le debe mezclar absolutamente nada sensible, como si por ejemplo sólo el ver fuera un intuir, si bien el lenguaje se la ha atribuido exclusivamente a él, de lo cual se puede indicar una razón bastante profunda. El vulgo irreflexivo se explica la visión (*das Sehen*) por el rayo de luz; pero ¿qué es el rayo de luz? Él mismo ya es una visión, a saber, la visión originaria, el intuir mismo.

Toda la teoría de la intuición productiva parte del principio derivado y probado: al ser relacionadas entre sí la actividad superadora del límite y la inhibida en él, son fijadas como recíprocamente opuestas, aquélla como cosa en sí, ésta como Yo en sí.

Podría surgir aquí mismo la pregunta de cómo esa actividad ideal, puesta como absolutamente ilimitable, puede ser fijada y con ello limitada. La respuesta es que esta actividad no es limitada como intuyente o como actividad del Yo, pues al ser limitada deja de ser también actividad del Yo y 431se transforma en la cosa en sí. Esta actividad intuyente es ahora ella misma algo intuido y, por eso, ya no intuyente. Mas sólo la intuyente en cuanto tal es ilimitable.

La actividad intuyente que la reemplaza es la comprendida en la producción [y], precisamente por eso, es a la vez real. Esta actividad ideal encadenada también en la producción sigue siendo, en cuanto intuyente, ilimitable. En efecto, aunque limitada conjuntamente en la intuición productiva, sólo lo es por un momento, mientras que la real está limitada permanentemente. Si ahora se mostrara que todo producir de la inteligencia se basa en la contradicción entre la actividad ideal ilimitable y la real inhibida, el producir sería tan infinito como esa contradicción misma, y un principio de progresión (*progressives Princip*) estaría puesto en la producción junto con la actividad ideal, limitada también en ella. Todo producir es finito por un momento, pero lo que surge por este producir ofrecerá la condición de una nueva contradicción que se transformará en un nuevo producir y así, sin duda, hasta el infinito.

Si no hubiera en el Yo una actividad que sobrepasara todo límite, el Yo nunca saldría de su primera producción, sería productor y, en su producir, limitado para un intuyente fuera de él, no para sí mismo. De igual modo que el Yo ha de aspirar a ir más allá de lo originariamente sentido para llegar a ser sintiente para sí mismo, así también tiene que aspirar más allá de todo producto para devenir productor para sí mismo. Por tanto, con la intuición productiva estaremos envueltos en la misma contradicción que con la sensación y, por esta misma contradicción, también la intuición productiva se potenciará de nuevo para nosotros, como [ocurrió con] la [intuición] simple en la sensación.

Que esta contradicción deba ser infinita se puede probar de la forma más breve así:

Hay en el Yo una actividad ilimitable, pero esta actividad no está en el Yo en cuanto tal sin que éste la ponga como su actividad. Pero el Yo no puede intuirla como su actividad sin distinguirse de esta misma actividad infinita 432// en cuanto su sujeto o sustrato. Pero, justamente por eso, surge una nueva duplicidad, una contradicción entre finitud e infinitud. El Yo como sujeto de esa actividad infinita es dinámicamente (*potentia*) infinito, la *actividad misma*, al ser puesta como actividad del Yo, se hace finita; pero al ser finita se extiende de nuevo más allá del límite, y al extenderse vuelve otra vez a limitarse. Y así perdura este cambio hasta el infinito.

El Yo, elevado de este modo a la inteligencia, es trasladado a un estado permanente de expansión y concentración, pero justamente éste es el estado de formación y producción. La actividad ocupada en ese cambio aparecerá necesariamente como productora.

I. Deducción de la intuición productiva

1) Dejamos nuestro objeto en el estado de oscilación entre opuestos. Estos opuestos son *en sí* absolutamente no conciliables y, si son conciliables, lo son únicamente por la aspiración del Yo a reunirlos, lo único que les otorga consistencia y relación recíproca.

Ambos opuestos son afectados sólo por el actuar del Yo y, en esa medida, son un producto del Yo, tanto la cosa en sí como el Yo, que aparece aquí por primera vez como producto de sí mismo. Justamente por eso el Yo, *del cual* ambos son productos, se eleva a la inteligencia. Si se piensa la cosa en sí *fuera* del Yo [y], por tanto, estos dos opuestos en diferentes esferas, será imposible entre ellos toda conciliación, porque son *en sí* irreconciliables; para conciliarlos será preciso, pues, algo superior que los reúna. Pero esto superior es el Yo mismo en una potencia más elevada o el Yo elevado a la inteligencia, del cual se tratará siempre de aquí en adelante. En efecto, aquel Yo *fuera* 433// del cual está la cosa en sí es sólo el Yo objetivo o real y el Yo en el cual ella se encuentra es a la vez ideal y real, es decir, inteligente.

2) Esos opuestos son mantenidos juntos sólo por un actuar del Yo. Pero el Yo no tiene ninguna intuición de sí mismo en este actuar, por tanto, la acción se pierde, por decirlo así, en la conciencia y sólo la oposición permanece en ella

como oposición. Pero la oposición no podía permanecer en la conciencia precisamente en cuanto oposición (los opuestos se habrían destruido mutuamente) sin una tercera actividad que los hubiera mantenido separados (opuestos) y, justamente por ello, reunidos.

Que la oposición *como* tal o que ambos opuestos en cuanto absolutamente (no sólo relativamente) opuestos lleguen a la conciencia, es condición de la intuición productiva. La dificultad está precisamente en explicarlo. Pues al Yo todo llega únicamente por su actuar [y], por tanto, también esa oposición. Pero si es puesta por un actuar del Yo, entonces deja de ser *absoluta*. Esta dificultad sólo puede resolverse del siguiente modo. Ese actuar mismo ha de perderse en la conciencia, pues entonces sólo permanecerán como irreconciliables *en sí* (por sí mismos) ambos miembros de la oposición (Yo y cosa en sí). En efecto, en esa acción originaria sólo estaban ligados por el actuar del Yo (luego no por sí mismos), actuar que sirvió meramente para traerlos a la conciencia y después de haberlo hecho, desaparece de la conciencia.

Por *que* esa oposición como tal permanece en la conciencia, se gana un vasto campo para la conciencia. En efecto, por ella la identidad de la conciencia no sólo es anulada ahora enteramente para el observador sino [también] para el Yo mismo; por tanto, el Yo es conducido al mismo punto de observación en el cual habíamos estado nosotros mismos originariamente, sólo que en este punto han de aparecer al Yo algunas cosas completamente distintas de como nos aparecen a nosotros. *Nosotros* vimos al Yo originariamente en una lucha de actividades 434// opuestas. El Yo, sin saber de esta lucha, tuvo que conciliarla espontánea y, por así decirlo, ciegamente en una construcción común. En esta construcción estaba comprendida la ilimitable actividad ideal del Yo en cuanto tal [actividad] y, por tanto, de esa construcción sólo *pudo* permanecer la actividad real como limitada. En el momento presente, dado que esa lucha se hace objeto para el Yo mismo, se ha transformado para el Yo que se intuye a sí mismo en la oposición entre el Yo (como actividad objetiva) y la cosa en sí. Por tanto, ya que la actividad *intuyente* está ahora *fuera* del conflicto (lo cual sucede precisamente por la elevación del Yo a la inteligencia o porque esa misma lucha se le objetiva a su vez al Yo), esa oposición se podrá conciliar *(aufheben) para el Yo mismo* en una construcción común. Es evidente también por qué la oposición entre el Yo y la cosa en sí es la más originaria para el Yo mismo, aunque de ningún modo para el filósofo.

3) Esa oposición, irreconciliable en sí, está puesta en el Yo sólo en la medida en que el Yo la *intuye* como tal, *intuir*, que nosotros ya hemos derivado, pero que hasta ahora hemos considerado sólo según uno de sus aspectos. En efecto, en virtud de la identidad originaria de su ser, el Yo no puede intuir esa oposición sin producir en ella nuevamente identidad y, con ello, una relación recíproca del Yo a la cosa y de la cosa al Yo. En esa oposición aparece la cosa sólo como actividad, si bien como actividad opuesta al Yo. Y aunque ella es fijada por el actuar del Yo, sólo lo es como actividad. Por tanto, la cosa que hasta aquí ha

sido derivada sigue siendo algo activo, operante, aún no lo pasivo, lo inactivo del fenómeno. Esto nunca lo alcanzaremos si no volvemos a poner en el objeto mismo una oposición y con ello un equilibrio. La cosa en sí es pura actividad ideal en la cual no se puede reconocer sino su oposición a la actividad real del Yo. Como la cosa, así también el Yo es sólo actividad.

435Estas actividades opuestas no pueden separarse // una vez que están reunidas por el límite común como punto de contacto. No obstante, tampoco pueden permanecer juntas sin reducirse inmediatamente a un tercer [término] común. Sólo cuando sucede esto, se suprimen *como* actividades. Lo tercero, lo que surge de ellas, no puede ser ni Yo ni cosa en sí, sino sólo un producto situado en medio de ambos. Por eso, este producto no aparecerá en la intuición como cosa en sí o como cosa activa, sino sólo como el fenómeno de esa cosa. La cosa, en la medida en que es activa y causa del padecer en nosotros, reside más allá del momento de la intuición o es desalojada de la conciencia por la intuición productiva que, oscilando entre la cosa y el Yo, produce algo que se encuentra entre los dos, en el medio, y al mantenerlos separados es una expresión común de ambos.

De nuevo, que este tercer [elemento] sea objeto de la intuición sensible, sólo lo vemos nosotros, no el Yo mismo, e incluso para nosotros no está aún probado, sino que ha de serlo.

Esta demostración no puede ser otra que la siguiente. En el producto hay sólo lo que está en la actividad productiva, y lo que ha sido introducido por la síntesis ha de poder ser desarrollado otra vez por análisis. En el producto, pues, ha de poder mostrarse la huella de ambas actividades, tanto la del Yo como la de la cosa.

Para saber por medio de qué se pueden reconocer en el producto esas dos actividades, hemos de saber primero a través de qué son diferenciables en general.

Una de las actividades es la del Yo, la cual, originariamente, es decir, antes de la limitación (y ésta debe quedar explicada aquí incluso para el Yo mismo), es infinita. Ahora bien, no hay razón alguna para poner como finita la actividad opuesta al Yo, sino que, así como la actividad del Yo es infinita, ha de serlo también la de la cosa opuesta a él.

Pero dos actividades recíprocamente opuestas y situadas una fuera de la otra 436// no pueden en absoluto pensarse como infinitas si ambas son de naturaleza positiva. En efecto, entre actividades igualmente positivas sólo es posible [una] oposición *relativa*, es decir, una mera oposición según la dirección.

(Por ejemplo, sobre uno y el mismo cuerpo actúan dos fuerzas iguales *A* [y] *A* en direcciones opuestas; ambas, en principio, son positivas, tal que si se unieran entre sí surgiría una fuerza doble; por tanto, no son opuestas originaria o absolutamente sino sólo por su relación al cuerpo; en cuanto salen de esta relación, ambas son de nuevo positivas. Asimismo es del todo indiferente cuál de

ellas es puesta como positiva o negativa. Al fin y al cabo, sólo son distinguibles por sus direcciones opuestas.)

Luego si la actividad del Yo, así como la de la cosa, fueran ambas positivas y, por tanto, opuestas entre sí sólo relativamente, deberían poder distinguirse únicamente por sus direcciones. Ahora bien, ambas actividades están puestas como infinitas y no hay absolutamente ninguna dirección en lo infinito, por consiguiente, esas dos actividades tendrían que poder distinguirse originariamente por una oposición superior a la meramente relativa. Una de esas actividades no debería ser sólo relativamente sino absolutamente negativa de la otra; *cómo* sea esto posible no ha sido aún mostrado, sólo se afirma que así debe ser.

(Póngase en lugar de esas fuerzas antes opuestas sólo relativamente dos fuerzas, de las cuales una es $= A$, la otra $= -A$, entonces $-A$ es originariamente negativa y absolutamente opuesta a A. Si las uno no surge, como antes, la fuerza duplicada; la expresión de su unión es: $A + (-A) = A - A$. De paso se puede ver aquí por qué la matemática no necesita atender a la diferencia entre oposición absoluta y relativa, porque para el cálculo son del todo equivalentes las fórmulas $a -a$ y $a + (-a)$, siendo aquélla expresión de la oposición relativa y ésta de la absoluta. Tanto más importante es, sin embargo, esta distinción para la filosofía y la física, como se mostrará claramente en lo que sigue. A y 437// $-A$ tampoco son meramente distinguibles por sus direcciones opuestas, ya que una de ellas no es negativa sólo en esta relación sino de modo absoluto y según su naturaleza.)

Aplicado esto al presente caso, la actividad del Yo en sí es positiva y el fundamento de toda positividad. En efecto, ha sido caracterizada como una aspiración a extenderse hacia el infinito. Por consiguiente, la actividad de la cosa en sí tendría que ser negativa absolutamente y según su naturaleza. Si aquélla fuera una aspiración a llenar lo infinito, ésta, por el contrario, debería ser pensable como la limitante de la primera. Ella, por sí misma, no sería real y debería poder probar su realidad sólo en oposición a la otra, por la continua limitación de su efecto.

Así es ciertamente. Lo que en el presente punto de vista nos aparece como actividad de la cosa en sí no es sino la actividad ideal del Yo que retorna a sí y ésta es representable *sólo* como la negativa de la otra. La actividad objetiva o real subsiste por sí y *es*, aunque no haya ninguna intuyente; la intuyente o limitante, por el contrario, no es nada sin algo que intuir o limitar.

En vez de seguirse de esto que ambas actividades son *absolutamente* opuestas entre sí, se sigue que tienen que ser puestas *en uno y el mismo sujeto*. En efecto, sólo si dos actividades opuestas son actividades de uno y el mismo sujeto, una puede ser absolutamente opuesta a la otra.

(Por ejemplo, piénsese un cuerpo que es impulsado hacia arriba por una fuerza procedente de la tierra $= A$, éste retornará a la tierra a causa del influjo continuo de la fuerza gravitatoria, apartándose constantemente de la línea recta. Ahora bien, se puede pensar que la gravedad actúa por choque [*Stoß*] y[42]

entonces A y el impulso de gravedad *B*, que viene en dirección contraria, son ambos fuerzas positivas y sólo se oponen relativamente, de modo que es totalmente arbitrario cuál de las dos, *A* o *B*, es considerada como negativa. Si, por el contrario, se establece que la causa de la gravedad no reside 438// en absoluto fuera del punto del cual parte la fuerza *A*, entonces ambas fuerzas, *A* y *B*, tendrán una fuente común, y entonces resulta inmediatamente evidente que una de ellas es necesaria y originariamente negativa, y también que si *A*, la positiva, es una fuerza que actúa por contacto, la negativa ha de ser tal que actúe también a distancia. (El primer caso es ejemplo de una oposición simplemente relativa, el segundo de una absoluta. Cuál de los dos se admite es indiferente para el cálculo, pero no para la doctrina de la naturaleza.)

Por tanto, si ambas actividades tienen uno y el mismo sujeto, el Yo, se entiende por sí mismo que han de ser absolutamente opuestas entre sí; y a la inversa, si ambas son absolutamente opuestas entre sí, son actividades de uno y el mismo sujeto.

Si las dos actividades estuvieran repartidas entre diversos sujetos, como podría parecer que es aquí el caso, ya que hemos puesto una como actividad del Yo y otra como actividad de la cosa, entonces la tendencia del Yo hacia el infinito podría ser limitada por una procedente de dirección opuesta (de la cosa en sí). Sólo que entonces la cosa en sí tendría que estar fuera del Yo. Pero la cosa en sí está sólo fuera del Yo *real* (práctico); por la magia de la intuición *ambas* se conciban y se ponen como actividades opuestas no de modo relativo sino absolutamente en un único sujeto idéntico (la inteligencia).

4) Las actividades opuestas, que deben ser condición de la intuición, están determinadas ahora con más precisión y para ambas se han encontrado caracteres independientes de sus direcciones. Una actividad, la del Yo, se reconoce por su naturaleza positiva, la otra porque sólo puede ser pensada como la que limita a una positiva. Pasemos a aplicar estas determinaciones a la cuestión antes planteada.

En aquello común que nace de la oposición de ambas actividades se ha de mostrar la huella de éstas y, ya que conocemos la naturaleza de ambas, también se ha de poder caracterizar el producto según esto.

439Dado que el producto es producto de actividades opuestas, ha de ser ya por eso mismo algo finito.

Además, como es producto común de actividades opuestas, ninguna actividad puede anular a la otra, ambas juntas han de aparecer en el producto no como idénticas, sino como lo que son, *como* actividades *opuestas* que se mantienen mutuamente en equilibrio.

En la medida en que se mantienen recíprocamente en equilibrio, no dejarán de ser actividades, pero no *aparecerán como* actividades. Recuérdese de nuevo el ejemplo de la palanca. Para que la palanca permanezca en equilibrio han de tirar hacia abajo en ambos extremos pesos iguales a igual distancia del punto de apoyo. Cada uno de los pesos tira, pero ninguno puede conseguir su

efecto (no aparecen como activos), ambos se limitan al efecto común. Así en la intuición. Las dos actividades que se mantienen en equilibrio no dejan por ello de ser actividades, pues el equilibrio existe sólo en cuanto ambas actividades se oponen como actividades; únicamente el producto es algo en reposo.

Sin embargo, en el producto, ya que debe ser algo común, tiene que encontrarse también la huella de ambas actividades. Se podrán distinguir en el producto, pues, dos actividades opuestas, una que es absolutamente positiva y posee la tendencia a extenderse al infinito, la otra que, como absolutamente opuesta a la primera, se encamina hacia la absoluta finitud y, precisamente por ello, es cognoscible sólo como limitante de la positiva.

Sólo porque ambas actividades se contraponen absolutamente, pueden también ser infinitas. Son infinitas sólo en sentido opuesto. (Como ilustración sirve la infinitud de la serie numérica según direcciones opuestas. Cualquier magnitud finita = 1 puede ser acrecentada al infinito de modo que siempre se encuentra para ella un divisor; pero suponiendo que sea aumentada más allá de todo límite, entonces ella es $1/0$, es decir, lo infinitamente grande. Ella puede 440// ser disminuida hasta el infinito dividiéndola al infinito; y suponiendo que el divisor crezca más allá de todo límite, ella es $1/\infty$, es decir, lo infinitamente pequeño.)

Por tanto, una de esas actividades produciría, si fuera ilimitada, lo positivamente infinito, la otra, bajo la misma condición, lo negativamente infinito.

Luego en el punto común ha de encontrarse la huella de dos actividades, de las cuales una produciría en su ilimitación lo positivamente infinito, la otra, lo negativamente infinito.

Pero además, estas dos actividades no pueden ser *absolutamente* opuestas entre sí sin ser actividades *de uno y el mismo sujeto idéntico*. Tampoco pueden, por ende, estar conciliadas en uno y el mismo producto sin una tercera [actividad], que es la *sintética* de ambas. Luego, en el producto, aparte de esas dos actividades, deberá aparecer la huella de una tercera, sintética de las dos contrapuestas.

Después de haber sido enteramente derivados los caracteres del producto, sólo se necesita aún la prueba de que todos ellos se reúnen en lo que llamamos materia.

II. Deducción de la materia

1) Ambas actividades, que en el producto se mantienen en equilibrio, sólo pueden aparecer como actividades fijadas en reposo, es decir, como *fuerzas*.[43]

Una de estas fuerzas será positiva según su naturaleza, tal que, si no fuera limitada por una opuesta, se extendería infinitamente. De que a la materia le corresponde semejante fuerza infinita de expansión sólo se aporta la prueba trascendental. Tan cierto como que una de las dos actividades a partir de las cuales está construido el producto aspira al infinito según su naturaleza, lo es

que uno de los factores del producto ha de ser también una fuerza infinita de expansión.

441Esta fuerza expansiva infinita que se concentra en el producto, abandonada a sí misma, se extendería al infinito. Por tanto, que ella sea retenida en un producto finito sólo se puede comprender mediante una fuerza opuesta, negativa [e] inhibitoria, la cual, asimismo, tiene que poder mostrarse en el producto común como lo correspondiente a la actividad limitadora del Yo.[44]

Por consiguiente, si el Yo pudiese reflexionar en el momento presente sobre su construcción, la encontraría como lo común de dos fuerzas que se mantienen en equilibrio, de las cuales una produciría por sí misma lo infinitamente grande, mientras que la otra, en su ilimitación, reduciría el producto hasta lo infinitamente pequeño. Sólo que el Yo en el momento actual aún no es reflexivo.

2) Hasta ahora hemos tenido en cuenta sólo la naturaleza opuesta de ambas actividades y de sus fuerzas correspondientes, pero de la naturaleza opuesta de ambas dependen también sus direcciones opuestas. Podemos, pues, plantear la cuestión de cómo ambas actividades se distinguirán también por sus meras direcciones, cuestión que nos conducirá a la determinación más precisa del producto y allanará el camino hacia una nueva investigación, ya que, sin duda, es una cuestión muy importante la de cómo pueden actuar en direcciones opuestas fuerzas que se piensan como operando desde uno y el mismo punto.

Una de las dos actividades fue considerada como dirigiéndose originariamente hacia lo positivamente infinito. Pero en lo infinito no hay dirección alguna. En efecto, dirección es determinación y determinación = negación. Por tanto, la actividad positiva deberá aparecer en el producto como una actividad carente en sí de dirección y, por eso mismo, dirigida hacia todas las direcciones. Sin embargo, ha de hacerse notar nuevamente que esa actividad dirigida a todas las direcciones se distingue en cuanto tal sólo desde el punto de vista de la reflexión, pues en el momento de la producción la actividad no se diferencia en absoluto de su dirección, y cómo el Yo mismo hace esta distinción será objeto de una tarea especial. Se pregunta pues: ¿por 442// qué dirección se distinguirá en el producto la actividad opuesta a la positiva? Se puede probar rigurosamente lo que ya se espera de antemano: que si la actividad positiva reúne en sí *todas* las direcciones, la negativa sólo tendrá una única dirección. En el concepto de dirección se piensa también el concepto de expansividad. Donde no hay expansividad tampoco hay dirección. Ahora bien, ya que la fuerza negativa es absolutamente opuesta a la fuerza expansiva, aquélla tiene que aparecer como una fuerza que actúa en contra de toda dirección, por tanto, si fuera ilimitada, sería una absoluta negación de toda dirección en el producto. Pero la negación de toda dirección es el límite absoluto, el mero *punto*. Luego esa actividad aparecerá como aquella que tiende a retrotraer toda expansión al mero punto. Este punto indicará su dirección, por tanto, ella tendrá sólo esa *única* dirección hacia este punto. Piénsese la fuerza expansiva como operando desde

un centro común *C* hacia todas las direcciones, *CA, CB*, etc., entonces la fuerza negativa o de atracción reaccionará, por el contrario, desde todas las direcciones hacia el único punto C. Pero es válido también para esta dirección lo que se hizo notar sobre las direcciones de la fuerza positiva. Actividad y dirección son también aquí, absolutamente una, el Yo mismo no las distingue.

Así como no se distinguen las direcciones de la actividad positiva y de la negativa de las actividades mismas, tampoco se diferencian esas direcciones entre sí. Cómo llega el Yo a hacer esta distinción, mediante qué se distingue el *espacio* en cuanto espacio y el *tiempo* en cuanto tiempo, será objeto de una investigación posterior.

3) La cuestión más importante que aún nos queda a propósito de la relación de ambas fuerzas es: ¿*cómo* pueden unirse en uno y el mismo sujeto actividades de direcciones opuestas? Cómo dos fuerzas procedentes de *distintos* puntos pueden actuar en direcciones opuestas es comprensible; pero no es tan fácil [entender] cómo [pueden hacerlo] dos fuerzas que parten de uno y el mismo punto. Si *CA, CB*, etc., son líneas donde 443// opera la fuerza positiva, la fuerza negativa, por el contrario, tendrá que actuar en la dirección opuesta, por tanto, en las direcciones *AC, BC*, etc. Ahora bien, si la fuerza positiva se pudiera limitar en *A*, [y] si, para actuar sobre el punto *A*, la negativa debiese recorrer primero todos los puntos intermedios entre *C* y *A*, entonces no sería en absoluto distinguible de la fuerza expansiva, pues actuaría con ésta totalmente en la misma dirección. Pero dado que actúa en dirección opuesta a la positiva, también valdrá para ella lo contrario, es decir, actuará *directamente* sobre el punto *A* y limitará la línea *A* sin recorrer los puntos particulares entre *C y A*.

Por tanto, si la fuerza expansiva sólo opera en continuidad, la fuerza de atracción o retardatriz, por el contrario, actuará *directamente* o a *distancia*.

La relación entre ambas fuerzas estaría, según esto, determinada así. Dado que la fuerza negativa opera inmediatamente sobre el punto de limitación, no será *más acá* del punto de limitación sino fuerza expansiva, pero más allá de este punto la fuerza de atracción, que opera en dirección opuesta a la expansiva (aunque a partir del mismo punto), prolongará necesariamente su acción hacia el infinito.

En efecto, ya que es una fuerza que opera *inmediatamente* y no hay para ella lejanía alguna, ha de ser pensada como actuando en toda extensión (*Weite*), por tanto, hasta el infinito.

Luego la relación entre ambas fuerzas es ahora la misma que la de la actividad objetiva y subjetiva fuera de la producción. Así como la actividad inhibida dentro del límite y la que va más allá de él hacia el infinito sólo son los factores de la intuición productiva, así también las fuerzas de repulsión[45] y de atracción (de las cuales, aquélla está inhibida dentro del punto-límite, ésta, sin embargo, va al infinito, por cuanto que el límite común a ella y a la fuerza de repulsión sólo es límite para ella *en relación a aquélla*), separadas por el límite

común (absolutamente contingente para ambas), son sólo los factores para la construcción de la materia, no lo que [la] construye.

444Lo que [la] construye sólo puede ser una tercera fuerza que sea sintética de ambas y corresponda a la actividad sintética del Yo en la intuición. Sólo en virtud de esta tercera actividad sintética se puede comprender cómo ambas actividades, en cuanto absolutamente opuestas entre sí, pudieron ponerse en uno y el mismo sujeto idéntico. La fuerza que corresponde en el objeto a esta actividad será, pues, aquella gracias a la cual esas dos fuerzas absolutamente opuestas entre sí se ponen en uno y el mismo sujeto idéntico.

En sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*,[46] Kant denomina a la fuerza de atracción «fuerza penetrante», sólo que esto ocurre por la razón de que ya considera la fuerza de atracción como fuerza de gravedad (por tanto, no pura) y en consecuencia sólo necesita dos fuerzas para la construcción de la materia, mientras que nosotros deducimos tres como necesarias. La fuerza de atracción, pensada puramente, es decir, como mero factor de la construcción, es, en efecto, una fuerza que actúa directamente a distancia, pero no penetrante, pues no hay nada que penetrar donde no hay nada. La propiedad de penetrar la adquiere al ser integrada en la fuerza de gravedad. La fuerza de gravedad no es ella misma idéntica a la de atracción, aunque ésta se incorpora necesariamente a ella. La fuerza de gravedad tampoco es una fuerza simple, como ésa, sino una fuerza compuesta, como resulta claro de la deducción.[47]

Sólo por la fuerza de gravedad, la propiamente productiva y creadora, se completa la construcción de la materia y ahora no nos queda otra cosa que extraer los corolarios más importantes de esta construcción.

Corolarios

Una exigencia que puede hacerse con todo derecho a una investigación trascendental es la de explicar por qué la materia ha de ser necesariamente intuida como extendida en tres dimensiones, de lo cual, hasta donde nos es conocido, no se ha intentado aún explicación alguna; por eso consideramos necesario incluir aquí la deducción de las *tres dimensiones de la materia* inmediatamente a partir de las tres fuerzas fundamentales que pertenecen a la construcción de la materia.

445Según las investigaciones precedentes se han de distinguir tres momentos en la construcción de la materia.

a) El primer momento es aquél donde ambas fuerzas opuestas se piensan como reunidas en uno y el mismo punto. A partir de este punto la fuerza expansiva podrá actuar hacia todas las direcciones, las cuales, sin embargo, sólo se distinguirán por medio de la fuerza opuesta; sólo ésta proporciona el punto límite y, por tanto, también la dirección. Pero no hay que confundir estas direcciones con dimensiones, pues la línea, cualquiera sea la dirección en que se trace, sólo tiene una única dimensión, a saber, la de la longitud. La fuerza negativa da a la fuerza expansiva, carente en sí de dirección, la dirección determinada. Ahora bien, se ha probado que la fuerza negativa no actúa mediata

sino inmediatamente sobre el punto-límite. Por tanto, si se supone que desde el punto C, en cuanto asiento común de ambas fuerzas, la fuerza negativa actúa inmediatamente sobre el punto-límite de la línea, el cual puede aún permanecer completamente indeterminado, entonces, a causa de su efecto a distancia, no se encontrará nada en absoluto de la fuerza negativa hasta una cierta distancia de C, sino que sólo dominará la positiva; pero entonces habrá en la línea un punto *A* cualquiera donde ambas fuerzas, la positiva y la negativa, procedente de la dirección opuesta, estén en mutuo equilibrio, punto que, por tanto, no será ni positivo ni negativo sino por completo indiferente. A partir de este punto crecerá el dominio de la fuerza negativa hasta que en un determinado punto cualquiera *B* adquiera la preponderancia, donde, por tanto, dominará sólo la fuerza negativa y donde, por eso mismo, la línea será totalmente limitada. El punto *A* será el punto-límite común de ambas fuerzas, *B*, sin embargo, el punto-límite de toda la línea.

Los tres puntos que se encuentran en la línea recientemente construida: C, desde el cual hasta *A* sólo domina la fuerza positiva, *A*, que es un mero punto de equilibrio de ambas fuerzas, y finalmente *B*, donde sólo domina la fuerza negativa, son los mismos que se distinguen también en el *imán*.[48]

446 Así pues, sin habérnoslo propuesto, con la primera dimensión de la materia, la *longitud*, se ha deducido a la vez el *magnetismo*, de lo cual pueden extraerse varias consecuencias importantes, sin que pueda dárseles en esta obra un desarrollo más amplio. A partir de esta deducción, por ejemplo, se pone en claro que en los fenómenos magnéticos vemos la materia aún en el primer momento de su construcción, donde ambas fuerzas opuestas se unen en uno y el mismo punto; que, en consecuencia, el magnetismo no es la función de una materia particular sino una función de la materia en general y, por tanto, una verdadera categoría de la física;[49] que esos tres puntos que la naturaleza nos ha conservado en el imán, mientras han sido borrados en otros cuerpos, no son sino los tres puntos deducidos *a priori* pertenecientes a la construcción real de la longitud; que, por consiguiente, el magnetismo es en general el constructor universal de la longitud, etc. Sólo hago notar aún que esta deducción nos proporciona también una explicación sobre la física del magnetismo que quizás no habría podido encontrarse jamás por experimentos, a saber, que el polo positivo (más arriba el punto C) es la sede de ambas fuerzas. En efecto, es necesario que M nos aparezca sólo en el punto opuesto *B*, ya que la fuerza negativa sólo puede operar a distancia. Únicamente si suponemos esto, los tres puntos están necesariamente en la línea magnética. A la inversa, la existencia de estos tres puntos en el imán prueba que la fuerza negativa es una fuerza que actúa a distancia, de tal modo que la completa coincidencia de nuestra línea construida *a priori* con la del imán prueba la corrección de toda nuestra deducción.

b) En la línea que acabamos de construir el punto *B* es el punto-límite de la línea en general, *A*, el punto-límite común de ambas fuerzas. Por la fuerza

negativa es puesto en general un límite; si la misma fuerza negativa es limitada ahora como fundamento de la limitación, se origina una limitación de la limitación y ésta cae en el punto *A*, el límite *común* de ambas fuerzas.

Dado que la fuerza negativa es tan infinita como la positiva, el límite en *A* será para ella tan *contingente* como para la fuerza positiva.

447Pero si *A* es *contingente* para ambas fuerzas, la línea *CAB* también puede pensarse como dividida en dos líneas, *CA* y *AB*, que están separadas entre sí por el límite *A*.

Este momento que representa las dos fuerzas opuestas como completamente externas la una de la otra y separadas por el límite, es el segundo en la construcción de la materia y el mismo que en la naturaleza está representado por la *electricidad*. Pues si *ABC* representa un imán cuyo polo positivo es *A*, el negativo *C* y el punto neutro *B*,[50] me aparece inmediatamente el esquema de la electricidad al representarme ese único cuerpo dividido en *AB* y *BC*, cada uno de los cuales representa exclusivamente una de las fuerzas. Y la prueba rigurosa de esa afirmación es la siguiente.

Mientras las dos fuerzas opuestas se piensen reunidas en uno y el mismo punto, nada puede surgir sino la línea recientemente construida, porque por la fuerza negativa la dirección de la positiva está tan determinada que sólo puede ir hacia el único punto donde cae el límite. Por tanto, tan pronto como ambas fuerzas estén separadas sucederá lo contrario. Sea el punto *C* donde ambas fuerzas se unan. Si se piensa este punto como en reposo, entonces en torno a él hay una innumerable cantidad de puntos hacia los cuales él *podría* moverse, si es que pudiera moverse de modo meramente mecánico. Ahora bien, en este punto hay una fuerza que puede ir *a la vez* hacia todas estas direcciones, a saber, la fuerza expansiva, originariamente sin dirección, es decir, capaz de todas las direcciones. Por consiguiente, esta fuerza podrá seguir todas estas direcciones a la vez, pero en cada una de las líneas que describa sólo podrá seguir invariablemente esta única dirección hasta tanto la fuerza negativa no esté separada de ella; así pues, actuará también hacia todas las direcciones sólo en la pura dimensión de la longitud. Tan pronto como ambas fuerzas estén enteramente separadas sucederá lo contrario. Pues así que el punto *C* se mueva (se mueva, por ejemplo, en la dirección *CA*), ya en el próximo sitio que ocupe vuelve a estar rodeado por innumerables puntos hacia los cuales, todos, puede moverse. La fuerza expansiva, 448// dejada ahora enteramente a su tendencia de extenderse hacia todas las direcciones, volverá a trazar líneas desde cada punto de la línea *CA* en todas las direcciones que forman ángulos con la línea *CA* y, por ende, a añadir a la dimensión de la longitud la de la *anchura*. Y lo mismo vale también para todas las líneas que el punto C, considerado aún en reposo, irradia hacia las direcciones restantes; ninguna de estas líneas, pues, representará ahora una longitud pura.[51]

Ahora bien, que este momento de la construcción esté representado en la naturaleza por la *electricidad* resulta [del hecho] de que ella no actúa, como el

magnetismo, meramente en la longitud, ni busca la longitud ni es conducida por ella, sino que al extenderse a toda la superficie de un cuerpo al cual se le comunica, añade a la pura longitud del magnetismo la dimensión de la anchura, porque no actúa, como éste, en la profundidad, sino, como es conocido, busca meramente longitud y anchura.[52]

c) Tan cierto como que las dos fuerzas, ahora totalmente separadas, son originariamente fuerzas de uno y el mismo punto, es que por el desdoblamiento ha de surgir en ambas una aspiración a unirse de nuevo. Pero esto sólo puede suceder por medio de una tercera fuerza que pueda introducirse (*eingreifen*) en ambas fuerzas opuestas y en la cual puedan compenetrarse. Sólo esta compenetración recíproca de ambas fuerzas por medio de una tercera aporta al producto la impenetrabilidad y con esta propiedad agrega a las dos primeras dimensiones la tercera, a saber, el *grosor* (*Dicke*), con lo cual se completa la construcción de la materia.

En el primer momento de la construcción las dos fuerzas, aunque reunidas en un único sujeto, estaban, sin embargo, separadas, de modo que en la línea *CAB* anteriormente construida sólo hay fuerza positiva de *C* a *A* [y] negativa de *A* a *B*; en el segundo están incluso repartidas en distintos sujetos. En el tercer momento ambas estarán tan unidas en un producto común que en el producto entero no habrá un punto en el cual ambas fuerzas no estén a la vez, de manera que ahora el *producto entero* es indiferente.

449Este tercer momento de la construcción está indicado en la naturaleza mediante el *proceso químico*. En efecto, que por medio de los dos cuerpos se represente en el proceso químico sólo la oposición originaria de ambas fuerzas es evidente porque ellos se penetran mutuamente, lo cual sólo se puede pensar con respecto a fuerzas. Pero que por ambos cuerpos se represente la oposición originaria no es asimismo pensable sin que en todo cuerpo una de las dos fuerzas logre el predominio absoluto.

Así como sólo por la tercera fuerza, en la cual se compenetran ambos opuestos de tal manera que todo el producto es en cada punto fuerza de atracción y repulsión a la vez, se agrega a las dos primeras dimensiones la tercera, del mismo modo el proceso químico es el complemento de los dos primeros, de los cuales el primero busca sólo la longitud, el segundo sólo longitud y anchura, hasta que por fin el proceso químico opera a la vez en las tres dimensiones y, precisamente por eso, sólo en él es posible una real compenetración.[53]

Si la construcción de la materia recorre estos tres momentos, es de esperar *a priori* que estos tres momentos también sean más o menos distinguibles en cuerpos particulares de la naturaleza; incluso se puede determinar *a priori* el lugar de la serie en el que cualquiera de esos momentos deba particularmente aparecer o desaparecer, por ejemplo, que el primer momento sólo se pueda distinguir en los cuerpos más sólidos y, por el contrario, sea absolutamente irreconocible en los líquidos, lo cual ofrece incluso un principio *a priori* para la

distinción de los cuerpos naturales, por ejemplo, en líquidos y sólidos, y para su ordenación recíproca.

Si en lugar de la expresión más especial de «proceso químico», bajo la que se entiende en general todo proceso en cuanto que se resuelve en el *producto*, se busca una universal, se deberá sobre todo tener en cuenta que, según los principios deducidos hasta ahora, la condición del producto real en general es una triplicidad de fuerzas y, por tanto, que ha de buscarse *a priori* en la naturaleza un proceso en el cual esta triplicidad de fuerzas sea reconocible más que en otros. Semejante 450// proceso es el *galvanismo*,[54] que no es un proceso particular sino la expresión universal para todos los procesos que se resuelven en un producto.

Nota general a la Primera Época

Seguramente no habrá ningún lector que en el curso de la investigación no haya hecho la siguiente observación.

En la primera época de la autoconciencia se podían distinguir tres actos, estos tres actos parece que se vuelven a encontrar en las fuerzas de la materia y en los tres momentos de su construcción. Estos tres momentos de la construcción nos ofrecen tres dimensiones de la materia, y éstas, tres niveles del proceso dinámico. Es muy natural llegar a la idea de que bajo estas formas distintas siempre retorna una y la misma triplicidad. Para desarrollar esta idea y entender completamente la conexión por ahora meramente sospechada, no será inútil una comparación entre esos tres actos del Yo y los tres momentos en la construcción de la materia.

La filosofía trascendental no es sino una continua potenciación del Yo, todo su método consiste en conducir al Yo desde un nivel de autointuición hasta otro donde es puesto con todas las determinaciones contenidas en el acto libre y consciente de la autoconciencia.

El primer acto del cual parte toda la historia de la inteligencia es el acto de la autoconciencia en la medida en que no es libre sino aún inconsciente. El mismo acto que el filósofo postula inmediatamente al comienzo, pensado como carente de conciencia, ofrece el primer acto de nuestro objeto, del Yo.

En este acto, en efecto, el Yo es para nosotros objeto y sujeto a la vez, pero no para sí mismo; representa algo así como aquel punto observado en la construcción de la materia en el cual ambas, actividades, la originariamente ilimitada y la limitante, aún están unidas.

451El resultado de este acto, de nuevo sólo para nosotros, no para el Yo mismo, es una limitación de la actividad objetiva por la subjetiva. Pero la actividad limitante, como una actividad que actúa a distancia [y] ella misma ilimitable, ha de pensarse necesariamente como tendiendo más allá del punto de limitación.

Por consiguiente, en este primer acto están contenidas exactamente las mismas determinaciones por las que se caracteriza también el primer momento de la construcción de la materia.

En este acto se origina realmente una construcción común a partir del Yo como objeto y como sujeto, pero esta construcción no existe para el Yo mismo. Por eso fuimos impulsados a un segundo acto, que es un autointuirse del Yo en aquella limitación. Dado que el Yo no puede ser consciente de que él mismo pone la limitación, ese intuir es sólo un encontrar (*Finden*) o un sentir (*Empfinden*).[*] Por tanto, dado que el Yo en este acto no es consciente de su propia actividad por la cual está limitado, con el sentir está puesta también, simultáneamente y sin otra mediación, la oposición entre el Yo y la cosa en sí, no para el Yo, pero sí para nosotros.

Expresado de otra forma esto significa: En este segundo acto se separan, no para el Yo sino para nosotros, las dos actividades unidas en el Yo originariamente en dos actividades completamente distintas y situadas una fuera de la otra, a saber, por un lado la del Yo y por otro la de la cosa. Las actividades, que son originariamente actividades de un idéntico sujeto, se separan en distintos sujetos.

De ello se desprende que el segundo momento admitido por nosotros en la construcción de la materia, a saber, el momento donde ambas fuerzas llegan a ser fuerzas de distintos sujetos, es para la física completamente lo mismo que ese segundo acto de la inteligencia para la filosofía trascendental. Es ahora evidente también que ya con el primero y el segundo acto se ponen los cimientos (*Anlage*) para la construcción de la materia, o sea, que el Yo, sin saberlo, ya desde el primer acto se encamina, por así decirlo, hacia la construcción de la materia.

452Otra observación que nos muestra aún más de cerca la identidad de lo dinámico y lo trascendental y que nos permite echar una mirada a la conexión que a partir del presente punto se va extendiendo ampliamente es la siguiente: Ese segundo acto es el acto de la sensación. Y ¿qué es lo que se hace objeto por la sensación? Nada más que la cualidad. Pero toda cualidad es sólo electricidad, una proposición que se demuestra en la filosofía de la naturaleza.[55] [*] Y la electricidad es, precisamente, aquello por lo cual se designa en la naturaleza ese segundo momento de la construcción. Se podría, por tanto, decir que aquello que en la inteligencia es la sensación, es en la naturaleza la electricidad. [56]

La identidad del tercer acto con el tercer momento de la construcción de la materia no necesita realmente demostración alguna. Así pues, es evidente que el Yo al construir la materia se construye propiamente a sí mismo. El tercer acto es aquél por el cual el Yo se transforma en objeto como sintiente. Pero, de acuerdo con lo deducido, esto no es posible sin que ambas actividades, hasta ahora completamente separadas, se presenten en uno y el mismo producto idéntico. Este producto, que es la materia, es, por tanto, una completa construcción del Yo, pero no para el Yo mismo, que aún es idéntico a la materia. Si el Yo es intuido en el primer acto sólo como objeto [y] en el segundo sólo como sujeto, en éste se

objetiva como ambos a la vez, se entiende que para el filósofo, no para sí mismo. Para sí mismo se hace objeto en este acto sólo como sujeto. Que aparezca sólo como materia es necesario, puesto que, si bien en este acto el Yo *es* verdaderamente sujeto-objeto, sin embargo no se intuye como tal. El concepto del Yo del que parte el filósofo es el concepto de un sujeto-objeto que es consciente de sí mismo en cuanto tal. Esto no es la materia; mediante ella, por ende, el Yo tampoco se objetiva para sí mismo como Yo. Ahora bien, la filosofía trascendental sólo está completa cuando el Yo se hace objeto para sí mismo como se hace para el filósofo. Por consiguiente, el círculo de esta ciencia tampoco puede quedar cerrado con la presente época.

El resultado de la comparación establecida hasta ahora es que los 453// tres momentos en la construcción de la materia realmente se corresponden con los tres actos de la inteligencia. Por tanto, si esos tres momentos de la naturaleza son propiamente tres momentos en la historia de la autoconciencia, entonces es bastante manifiesto que realmente todas las fuerzas del universo en última instancia se retrotraen a fuerzas representativas; una proposición sobre la cual se basa el idealismo leibniziano, que debidamente entendido no es de hecho distinto del trascendental. Cuando Leibniz[57] llama materia al estado de sueño de las mónadas, o Hemsterhuis[58] al espíritu derramado (*geronnenen*), reside en estas expresiones un sentido que se puede entender con toda facilidad a partir de los principios aquí expuestos. De hecho, la materia no es otra cosa que el espíritu intuido en el equilibrio de sus actividades. No se necesita mostrar detalladamente cómo por esta supresión de todo dualismo o de toda oposición real entre espíritu y materia, al ser ésta misma sólo espíritu apagado o, a la inversa, éste la materia vista sólo en devenir, se pone término a una cantidad de investigaciones desorientadoras sobre la relación entre ambos.

Tampoco se necesita un análisis más detallado para mostrar que este punto de vista conduce a conceptos mucho más elevados sobre la esencia y la dignidad de la materia que todos los otros, por ejemplo, el punto de vista atomista, que compone la materia de átomos sin pensar que con ello no nos acercamos ni un paso más a la verdadera esencia de la materia, en cuanto que los átomos mismos sólo son materia.

La construcción de la materia, derivada *a priori*, ofrece el fundamento para una teoría general de los fenómenos naturales en la cual se tiene la esperanza de poder librarse de todas las hipótesis y ficciones que la física atomista nunca dejará de necesitar. Antes de que el físico atomista llegue realmente a la explicación de un fenómeno natural, está forzado a hacer una cantidad de suposiciones, por ejemplo, de materias a las cuales adjudica una cantidad de propiedades de forma completamente arbitraria y sin la más mínima prueba sólo porque puede necesitar precisamente ésas y no otras para la explicación. Una vez establecido que las últimas causas 454// de los fenómenos naturales nunca pueden averiguarse con ayuda de las experiencias, no queda más que o renunciar por completo a conocerlas o bien inventarlas, como la física atomista,[59]

o descubrirlas *a priori*, lo cual es la única fuente de *saber* que nos queda aparte de la experiencia.

SEGUNDA ÉPOCA: DE LA INTUICIÓN PRODUCTIVA A LA REFLEXIÓN

Idea preliminar

La primera época concluye con la elevación del Yo a la inteligencia. Las dos actividades que se encontraban totalmente separadas y en esferas por entero diversas son puestas de nuevo en uno y el mismo producto por la tercera actividad que las penetra. Por este penetrar de una tercera actividad en ambas también la actividad de la cosa vuelve a transformarse en una actividad del Yo, el cual, por eso mismo, es elevado a la inteligencia.

Pero el Yo, mientras es intuyente, también está en la producción enteramente encadenado y ligado y no puede ser a la vez intuyente e intuido. La producción es sólo por eso totalmente ciega y sin conciencia. Según el método suficientemente conocido de la filosofía trascendental aparece ahora la cuestión de cómo el Yo, que hasta ahora es intuyente e inteligencia sólo para nosotros, lo llega a ser también para sí mismo, o [sea] se intuye en cuanto tal. Ahora bien, no se puede pensar en absoluto fundamento alguno que determine al Yo a intuirse a sí mismo como productivo si en la misma producción no se encuentra un fundamento que rechace la actividad ideal del Yo contenida en el producir hacia ella misma y con ello la incite a sobrepasar el producto. Por consiguiente, la cuestión de cómo el Yo se reconoce a sí mismo como productivo es equivalente a la de cómo el Yo llega a desprenderse de su producción y a sobrepasarla.

455Antes de adentrarnos en la contestación misma de esta pregunta, la siguiente observación servirá para dar un concepto provisional del contenido de la próxima época.

Todo el objeto de nuestra investigación es sólo la explicación de la autoconciencia. Todas las acciones del Yo que hemos derivado hasta ahora o derivaremos más adelante son sólo los miembros intermedios a través de los cuales nuestro objeto alcanza la autoconciencia. La autoconciencia es ella misma un actuar determinado, luego todos esos miembros intermedios han de ser también acciones determinadas. Y con cada acción determinada nace para el Yo un producto determinado. Pero lo que le interesa al Yo no es el producto sino él mismo. No quiere intuir el producto sino intuirse a sí mismo en el producto. Ahora bien, sería posible, y como se mostrará pronto es incluso necesario, que precisamente por la aspiración a intuirse a sí mismo en la producción surja para el Yo la condición de un nuevo producto y así hasta el infinito, si no se añade una nueva limitación hasta ahora desconocida, de tal suerte que no podemos entender cómo el Yo, una vez que ha caído en el producir, vuelve a salir de él, ya

que la condición de todo producir y su mecanismo son restablecidas incesantemente.

Por tanto, al intentar explicar cómo el Yo sale de la producción, complicaremos más bien a nuestro objeto en toda una serie de producciones. Así pues, sólo podremos resolver muy indirectamente la tarea principal de esta época y, al igual que a nuestro objeto, nos surgirá, en lugar de lo que buscábamos, algo completamente diferente, hasta que nos traslademos fuera de este círculo por una reflexión que ocurra con absoluta espontaneidad. Entre este punto de la reflexión absoluta y el punto actual de la conciencia se halla como miembro intermedio toda la multiplicidad del mundo objetivo, sus productos y fenómenos.

Dado que toda nuestra filosofía está en el punto de vista de la intuición, no en el de la reflexión, en el cual, por ejemplo, se encuentra 456// Kant con su filosofía, deduciremos también la serie, que ahora comienza, de acciones de la inteligencia *en cuanto* acciones, no como conceptos de acciones o como categorías. En efecto, cómo llegan esas acciones a la reflexión es la tarea de una época posterior de la autoconciencia.

D. Tarea: Explicar cómo el Yo llega a intuirse a sí mismo como productivo

Solución I

Debemos renunciar a que el Yo se intuya como actividad simple una vez que ha llegado a ser productor. Pero no se puede pensar que se intuya como *productor* si no renace en él directamente por la producción una actividad ideal en virtud de la cual el Yo se intuya en la producción.

Así pues, se admite por ahora sólo como hipótesis que el Yo tiene una intuición de sí mismo en su producción para encontrar mientras tanto las condiciones de semejante intuición. Si estas condiciones se encuentran efectivamente en la conciencia, concluiremos que semejante intuición tiene realmente lugar y trataremos de encontrar el resultado de la misma.

Si el Yo debe intuirse a sí mismo como productor, entonces, y esto es lo primero que podemos afirmar aquí, tiene que distinguirse a la vez necesariamente de sí mismo en cuanto que *no* es productor. En efecto, mientras se intuye como productor, se intuye, sin duda, como algo determinado, pero no se puede intuir como algo determinado sin contraponerse otra cosa que él pudiese ser igualmente.

Para facilitar la investigación, preguntemos ahora mismo qué podrá ser eso no-productor en el Yo a lo cual 457// ha de oponerse lo productor. Aquí ya se puede comprender al menos esto: el Yo, en cuanto es productor, no es una actividad simple sino compuesta ([tomada] esta palabra en el sentido en el que,

por ejemplo, se habla de un movimiento compuesto en la mecánica). Por tanto, lo no-productor en el Yo ha de oponerse a lo productivo en cuanto actividad *simple*.

Pero más aún, para contraponerse entre sí, la actividad productiva y la simple deben a la vez concordar nuevamente en un concepto más elevado. En relación al mismo, ambas han de aparecer como una única actividad, luego su diferencia, como algo meramente contingente. Se debería mostrar que si algo es puesto, ambas actividades son distintas, si algo no es puesto, son idénticas.

Además, debería haber de nuevo tres actividades en el Yo, una simple y una compuesta, y una tercera que distinguiese a ambas entre sí y las relacionase. Y esta tercera actividad ha de ser ella misma necesariamente simple, pues sin esto no podría distinguir la compuesta como tal. Aquella actividad simple a la cual se relaciona la compuesta es, pues, al mismo tiempo la relacionante y, si la relacionante está caracterizada, también lo está la relacionada.[60]

Ahora bien, la actividad relacionante no puede ser otra que la anteriormente postulada por nosotros, la actividad ideal que resurge inmediatamente a través de la producción. Ésta se dirige, precisamente porque es ideal, sólo al Yo mismo y no es sino esa actividad intuyente simple que pusimos en el Yo justo al comienzo.

El fundamento de relación de ambas actividades sería, pues, que las dos son *intuyentes* y el fundamento de distinción, que una es una actividad intuyente simple y la otra compuesta.

Si ambas actividades deben ser puestas como intuyentes, las dos han de proceder de un único principio. La condición bajo la cual ambas son distintas ha de aparecer, pues, como contingente, en relación al principio. Esto contingente es común a ambas, luego lo que es contingente para la productiva también lo es para la simple. Ahora bien, ¿se puede 458// encontrar en la producción algo contingente que pueda a su vez formar el límite común de ambas actividades?

Para averiguar esto volvamos a la pregunta: ¿qué es lo esencial, lo necesario en la producción? Lo necesario es lo que es condición del producir mismo, lo contingente o accidental será entonces lo opuesto, por tanto, lo que coarta (*Einschränkende*) o limita (*Begrenzende*) la producción.

Lo limitante (*Einschränkende*) de la producción es la actividad, opuesta al Yo, de la cosa en sí. Pero ésta no puede ser contingente para la producción, pues es condición necesaria del producir. Por consiguiente, lo limitante mismo no será lo contingente sino lo que limita lo limitante.

Más claramente. La actividad de la cosa en sí me explica sólo en general una limitación de la actividad, ahora productiva, no lo contingente de esta restricción, o [sea] que la limitación es ésta determinada. La actividad de la cosa es de por sí tan poco limitada como la del Yo.

Que la actividad de la cosa en sí sea lo que limita al Yo se explica porque es contrapuesta a él; sin embargo, que ella limite al Yo de una determinada manera, lo que a su vez no es posible sin ser asimismo limitada, ya no se puede

deducir de esa oposición. Podría seguir estando contrapuesta al Yo sin estarlo de esta determinada manera.

Lo necesario de la producción reside, pues, en la oposición en general, lo contingente en el límite de la oposición. Pero éste no es otra cosa que el límite *común* situado entre el Yo y la cosa. El límite es común, es decir, es límite tanto para la cosa como para el Yo.

Si extraemos en conjunto nuestras conclusiones, obtenemos como resultado lo siguiente. Ambas actividades intuyentes, al principio idénticas, se distinguen por el límite contingente del Yo y de la cosa en sí, o sea: lo que es límite del Yo y de la cosa también es el límite de esas dos actividades intuyentes.

459La actividad intuyente simple sólo tiene por objeto al Yo mismo, la compuesta, al Yo y la cosa a la vez. Precisamente por eso, la última se dirige en parte más allá del límite, o [sea] está a la vez dentro y fuera de él. Ahora bien, sólo más acá del límite el Yo es Yo, pues más allá del límite se ha transformado para sí mismo en la cosa en sí. Por tanto, la intuición que sobrepasa el límite sobrepasa a la vez al propio Yo y, en esta medida, aparece como intuición *externa*. La actividad intuyente simple permanece dentro del Yo y, en esta medida, puede llamarse intuición *interna*.

La relación entre ambas actividades intuyentes es, según esto, la siguiente. El único límite de la intuición interna y externa es el límite del Yo y la cosa en sí. Quitado este límite, la intuición interna y externa se funden. El sentido externo comienza allí donde termina el interno. Lo que nos aparece como objeto del sentido externo sólo es un punto de limitación del interno, por tanto, ambos, sentido externo e interno, son también originariamente idénticos, pues el externo es sólo el interno limitado. El sentido externo es necesariamente también interno, mientras que, por el contrario, el interno no es necesariamente también externo. Toda intuición es intelectual en su principio (*Prinzip*), de ahí que el mundo objetivo sólo sea el mundo intelectual que aparece entre límites.

El resultado de toda la investigación consiste en lo siguiente: Si el Yo debe intuirse a sí mismo como productor, *primero* ha de separarse en él intuición interna y externa, *segundo* ha de tener lugar una relación de ambas entre sí. Por consiguiente, surge enseguida la cuestión de qué será lo que relaciona ambas intuiciones.

Lo relacionante es necesariamente algo común a ambas. Ahora bien, la intuición interna no tenía nada en común con la externa en cuanto externa, pero, por el contrario, la intuición externa sí tiene algo en común con la interna, pues el sentido externo también es interno. Por tanto, lo que relaciona el sentido externo y el interno es a su vez el mismo sentido interno.

460Aquí comenzamos a comprender por primera vez cómo el Yo podría llegar a oponer para sí intuición externa e interna y relacionarlas mutuamente. Esto, en efecto, nunca ocurriría si lo relacionante, el sentido interno, no estuviese comprendido él mismo en la intuición externa como el principio propiamente activo y constructor; pues si el sentido externo es el interno limitado, deberemos,

por el contrario, poner como originariamente ilimitable al interno en cuanto tal. De ahí que el sentido interno no sea sino la tendencia ilimitable del Yo a intuirse a sí mismo puesta en el Yo inmediatamente al comienzo, la cual sólo se distingue aquí por primera vez como sentido interno, por ende, la misma actividad que en el acto anterior fue limitada directamente por sobrepasar el límite.

Si el Yo debiera conocerse a sí mismo como intuyente en la intuición externa, tendría que relacionar la intuición externa con la ideal, ahora restablecida, y que ahora aparece como interna.[61] Mas el Yo mismo sólo es esta intuición ideal, pues la intuición a la vez ideal y real es algo enteramente distinto; por tanto, lo relacionante y aquello con lo que es relacionado serían en esta acción uno y lo mismo. Y, ciertamente, la intuición externa podría ser relacionada con la interna, pues ambas son distintas y, sin embargo, hay de nuevo un fundamento de identidad entre ambas. Pero el Yo no puede relacionar la intuición externa con la interna en cuanto interna, pues en una y la misma acción no puede relacionar consigo la intuición externa y, al mismo tiempo que la relaciona, reflexionar sobre sí como fundamento de relación. Por tanto, el Yo no podría relacionar la intuición externa con la interna en cuanto interna, pues, según el presupuesto, él mismo no sería nada más que intuición interna, y si debiese reconocer la intuición interna como tal, habría de ser también algo distinto de ésta.

En la acción precedente el Yo era productor, pero productor y producido coincidían en uno, el Yo y su objeto eran uno y el mismo. Buscamos ahora una acción en la cual el Yo deba reconocerse como productor. Si esto fuera posible, no aparecería en la conciencia nada 461// intuido. Pero la intuición productiva, si fuese conocida, sólo podría conocerse como tal en oposición a la interna. Ahora bien, la interna misma no sería reconocida como interna precisamente porque el Yo en esta acción no sería sino intuición interna, por ende, tampoco la intuición externa podría ser reconocida como tal y, dado que ella sólo es reconocible como intuición *externa*, no podría ser reconocida en absoluto como intuición. En consecuencia, de toda esta acción no permanecería en la conciencia más que, por una parte, lo *intuido* (separado de la intuición) y, por otra, el Yo como actividad ideal, que ahora es *sentido interno*.

En la conciencia empírica no aparece absolutamente nada de una intuición externa como acto y no puede aparecer. Sin embargo, es muy importante investigar cómo pueden coexistir en ella el objeto y el sentido interno, aún ilimitado y enteramente libre, como, por ejemplo, en el esbozo de esquemas, etc. Así como la intuición externa en cuanto acto, tampoco aparece en la conciencia la cosa en sí, la cual, eliminada de la conciencia por el objeto sensible, es el fundamento explicativo, meramente ideal, de la conciencia y se encuentra para la inteligencia, como el actuar mismo de la inteligencia, más allá de la conciencia. Sólo una filosofía que esté algunos niveles por encima de la conciencia empírica necesita la cosa en sí como fundamento explicativo. El empirismo nunca se aventuraría tan alto. Al introducir en la filosofía la cosa en sí, Kant ha dado al

menos el primer impulso que pudo conducir a la filosofía más allá de la conciencia común y al menos ha indicado que el fundamento del objeto que aparece en la conciencia no puede hallarse a su vez en la conciencia[62] salvo que él nunca ha pensado con claridad ni mucho menos explicado que ese fundamento explicativo situado más allá de la conciencia sólo es, en definitiva, nuestra propia actividad ideal hipostasiada como cosa en sí.

462*Solución II*

El resultado de la relación admitida hipotéticamente sería, por un lado, el *objeto sensible* (separado de la intuición como acto), y el *sentido interno*, por el otro. Ambos juntos constituyen el Yo que siente con conciencia. En efecto, lo que denominamos sentido interno no es sino lo sintiente con conciencia en el Yo. En el acto originario de la sensación el Yo era sintiente sin serlo para sí mismo, es decir, era sintiente sin conciencia. Mediante el acto ahora derivado, del cual, por las razones indicadas, no puede quedar, sin embargo, en el Yo nada más que el objeto sensible, por un lado, y el sentido interno, por otro, se muestra que el Yo *a través de la intuición productiva* llega a ser sintiente con conciencia.

Según la marcha, suficientemente conocida, de la filosofía trascendental, la tarea de cómo el Yo se conoce en cuanto productor ha de ser, pues, determinada ahora así: *¿cómo el Yo llega a ser para sí objeto en cuanto sintiente con conciencia*? O, dado que sensación con conciencia y sentido interno son lo mismo, ¿cómo el Yo llega a ser para sí objeto también como sentido interno?

Por tanto, todo el desarrollo ulterior de la investigación tendrá por objeto esa acción de relación ahora derivada (I.), y deberá tratar de hacerla comprensible.

Es fácil entender lo siguiente. El Yo puede distinguirse a sí mismo como sintiente con conciencia sólo oponiendo el objeto como lo meramente intuido, o sea, lo no consciente, [y] a sí mismo como lo consciente (sintiente con conciencia).

Ahora bien, el objeto, considerado trascendentalmente, no es sino la misma intuición externa o productiva. Sólo el Yo no puede ser consciente de esta intuición como tal. Por consiguiente, el objeto ha de ser tan opuesto al sentido interno como el sentido externo era opuesto a él.[*] Pero únicamente el límite existente entre ambas constituía la oposición de las dos intuiciones, la interna y la externa. Luego el objeto sólo es objeto en cuanto es 463// limitado por el mismo límite por el que estaban separados sentido interno y externo [y] que, por tanto, ahora no es más límite del sentido interno y externo sino límite del Yo sintiente con conciencia y del objeto totalmente sin conciencia.

Por consiguiente el Yo no puede contraponerse al objeto sin reconocer el límite como límite. Pero ¿cómo ha sido determinado el límite? Como contingente bajo toda consideración, contingente para la cosa al igual que para el Yo. Pero ¿en qué medida es límite en general para el Yo? No es límite de la actividad sino del padecer en el Yo, se entiende del padecer en el Yo *real* y *objetivo*. La pasividad del Yo fue limitada justamente poniendo su fundamento en una cosa en sí que necesariamente era también limitada. Pero lo que es límite para la cosa en sí (la

actividad ideal) es límite de la pasividad del Yo real, no de su actividad, pues ésta ya está limitada por la misma cosa en sí.

Qué es el límite para la *cosa* se responde ahora por sí mismo. Yo y cosa se oponen de tal manera que lo que en uno es pasividad en el otro es actividad. Por tanto, si el límite es límite de la pasividad del Yo, necesariamente es límite de la actividad de la cosa y, sólo en esa medida, límite *común* de ambos.

Asimismo pues, el límite sólo puede ser reconocido como límite cuando se lo reconoce como límite de la actividad de la cosa. Se pregunta cómo se puede pensar esto.

Por el límite la actividad de la cosa debe ser limitada y debe serlo contingentemente no sólo para el Yo sino también para la cosa. Si es contingente para la cosa, ésta ha de ser originariamente en sí y para sí actividad ilimitada. Así pues, que la actividad de la cosa sea limitada ha de ser inexplicable desde la cosa misma y, por tanto, sólo explicable a partir de un fundamento fuera de ella.

¿Dónde buscar este fundamento? ¿En el Yo? Sólo que esta explicación no puede hacerse en el punto de vista actual. Que el Yo, inconscientemente, sea también causa de esta limitación de la cosa (de la actividad ideal) y con ello de 464// su propia pasividad, es decir (como pronto se mostrará) de su limitación particular, no puede saberlo el Yo mismo. Luego el fundamento de que la actividad de la cosa esté limitada, y con ella mediatamente la pasividad del Yo, no puede buscarlo el Yo mismo sino en algo que ahora reside completamente fuera de la conciencia y que, sin embargo, interviene en el momento presente de la conciencia. Por consiguiente, tan cierto como que el Yo ha de reconocer el límite como límite es que también ha de sobrepasarlo y buscar su fundamento en algo que ahora ya no cae en la conciencia. Esto desconocido, que mientras tanto designaremos con *A*, se halla, pues, necesariamente más allá de la producción del presente objeto, que podemos designar con *B*. En consecuencia, mientras el Yo producía *B*, ya debía *ser A*. Así pues, en el momento actual de la conciencia no se puede cambiar nada en *A*, está, por así decirlo, fuera del alcance del Yo, pues se encuentra más allá de su actuar presente y está invariablemente determinado para el Yo. Una vez puesto *A*, también ha de serlo *B* justamente así y no de otro modo que como está puesto ahora. Pues *A* contiene el fundamento de su limitación determinada.

Pero de este fundamento *A* ya no es ahora consciente el Yo. La limitación determinada de *B* será, por cierto, contingente para el Yo, porque no es consciente del fundamento de la misma, pero necesaria para nosotros que sabemos de él.

¡Para mayor claridad todavía la siguiente observación! Que *B* sea este [*B*] determinado debe tener su fundamento en un *A* que ahora se encuentra por completo fuera de la conciencia. Pero que este *A* sea este [*A*] determinado quizá tiene de nuevo su fundamento en otra cosa que reside aún más atrás y así tal vez hasta el infinito, si no llegamos a un fundamento universal que determine toda la serie. Pero este fundamento universal no puede ser sino lo que hemos llamado

desde un comienzo la limitación en la limitación, la cual, sin embargo, todavía no ha sido totalmente derivada, cuyo fundamento, por lo que ya podemos comprender aquí, descansa únicamente en ese límite común a la actividad ideal y real.

465Si el Yo debe reconocer como contingente el límite entre él y el objeto, ha de reconocerlo como condicionado por algo que está del todo fuera del momento presente. Se siente, pues, retrotraído a un momento del cual no puede ser consciente. Se *siente* retrotraído, pues realmente no puede ir hacia atrás. En el Yo, por consiguiente, hay un estado de impotencia (*Nichtkönnens*), un estado de necesidad. Lo que contiene el fundamento de la limitación determinada de *B* existe ya *realiter* e independientemente del Yo. Luego en el Yo, en relación a *A*, tendrá lugar sólo una producción ideal o una reproducción. Pero todo reproducir es libre porque es una actividad completamente ideal. *A* debe, en verdad, ser determinado de modo tal que contenga el fundamento de la limitación determinada de *B* y, por ende, en la reproducción de *A* el Yo no será materialmente libre, pero sí formalmente. Por el contrario, en la producción de *B* el Yo no era ni *materialiter* ni *formaliter* libre, pues una vez que *A* era, tenía que producir *B* precisamente como algo así determinado, y en su lugar no podía producir otra cosa. En consecuencia, el Yo es aquí, en una y la misma acción, *formaliter* libre y *formaliter* forzado. Lo uno está condicionado por lo otro. El Yo no podría sentirse forzado en relación a *B* si no pudiera volver a un momento anterior donde *B* todavía no era, donde en relación a él se sentía libre. Pero también a la inversa, no se sentiría retrotraído si no se sintiese forzado en el momento presente.

Así pues, el estado del Yo en el momento actual es brevemente éste. Se siente retrotraído a un momento de la conciencia al que no puede retornar. El límite común del Yo y del objeto, el fundamento de la segunda limitación, constituye el límite del momento presente y de otro pasado. El sentimiento de este retrotraerse a un momento al que no puede *realiter* retornar es el sentimiento del *presente*. El Yo, pues, se encuentra ya en el primer momento de su conciencia comprendido en un presente. En efecto, no puede oponerse el objeto sin sentirse limitado y, por así decirlo, contraído 466// a un solo punto. Este sentimiento no es sino lo que se designa con el sentimiento de sí mismo (*Selbstgefühe*). Con él comienza toda conciencia y mediante él se opone el Yo por primera vez al objeto.

En el sentimiento de sí mismo el sentido interno, es decir, la sensación unida a la conciencia, se objetiva. Precisamente por esto, se distingue totalmente de la sensación, en la cual necesariamente aparece algo distinto del Yo. En la acción precedente el Yo era sentido interno, pero sin serlo para sí mismo.

Ahora bien, ¿*cómo* el Yo, en cuanto sentido interno, se transforma para sí en objeto? Pura y exclusivamente porque le surge el *tiempo* (no el tiempo en cuanto es intuido ya exteriormente sino el tiempo como mero punto, como mero límite). Al contraponerse el Yo el objeto nace para él el sentimiento de sí mismo, es decir, se transforma para sí en objeto *en cuanto* pura intensidad, como

actividad que sólo puede expandirse en una dimensión [y] que, sin embargo, ahora está concentrada en un solo punto; pero precisamente cuando se hace a sí misma objeto, esta actividad sólo extensible en una dimensión es tiempo. El tiempo no es algo que transcurre independientemente del Yo sino que el *Yo mismo* es el tiempo pensado en actividad.

Dado que el Yo se opone al objeto en la misma acción, el objeto deberá aparecerle como negación de toda intensidad, es decir, como *pura extensión (Extensität)*.[*]

Por consiguiente, el Yo no puede oponerse al objeto sin que no sólo se separen en él intuición interna y externa sino también se transformen en objeto en cuanto tales.

Ahora bien, la intuición por la cual el sentido interno llega a ser objeto es el *tiempo* (pero aquí se trata del tiempo puro, es decir, del tiempo en su completa independencia del espacio), la intuición por la cual el sentido externo se transforma en objeto, el *espacio*. Por tanto, el Yo no puede oponerse al objeto sin que, por un lado, el sentido interno se transforme en objeto mediante el tiempo y, por otro, el externo lo haga mediante el espacio.

467*Solución III*

En la primera construcción del objeto sentido interno y externo estaban comprendidos a la vez. El objeto aparece como pura extensión sólo cuando el sentido externo se hace objeto para el Yo, porque, en efecto, es al mismo sentido interno al que se le objetiva el sentido externo [y] por tanto, ambos ya no pueden estar unidos, lo cual, sin embargo, no era el caso en la construcción originaria. El objeto no es, pues, ni sentido meramente interno ni meramente externo sino sentido interno y externo a la vez, tal que ambos se limitan recíprocamente entre sí.

Luego para determinar con mayor precisión que hasta ahora el objeto como la *unión* de los dos tipos de intuición, tenemos que distinguir los miembros opuestos de la síntesis aún más rigurosamente de lo que se hizo hasta ahora.

Por tanto, ¿qué es el sentido interno y qué es el externo, ambos pensados en su ilimitación?

El sentido interno no es otra cosa que la actividad del Yo retrotraída a sí misma. Si pensamos el sentido interno como absolutamente no limitado por el externo, entonces el Yo estará en el más alto estado del sentimiento, toda su actividad ilimitable estará, por así decirlo, concentrada en un único punto. Si, por el contrario, pensamos el sentido externo como no limitado por el interno, entonces sería absoluta negación de toda intensidad, el Yo estaría completamente disuelto y no habría ninguna resistencia en él.

Por consiguiente, el sentido interno, pensado en su ilimitación, es representado mediante el *punto*, mediante el límite absoluto o mediante la imagen sensible (*Sinnbild*) del *tiempo* en su independencia del espacio. En efecto, el tiempo pensado de por sí es sólo el límite absoluto, de ahí que la síntesis del

tiempo con el espacio, que hasta ahora, sin embargo, no ha sido aún derivada, sólo puede ser expresada por la línea o por el punto expandido.

Lo opuesto al punto o la extensión absoluta es la negación de toda intensidad, el *espacio* infinito, algo así como el Yo disuelto.

468Así pues, en el objeto mismo, es decir, en el *producir*, espacio y tiempo sólo pueden surgir a la vez y no separados el uno del otro. Ambos están contrapuestos justamente porque se limitan entre sí. Ambos, por sí, son igualmente infinitos, sólo que en sentido opuesto. El tiempo llegar a ser finito sólo por el espacio y el espacio sólo por el tiempo. «Uno llega a ser finito por el otro» significa que uno es determinado y medido por el otro. De ahí que la medida más originaria del tiempo sea el espacio que recorre en él un cuerpo uniformemente movido [y] la medida más originaria del espacio sea el tiempo que necesita un cuerpo en movimiento uniforme para recorrerlo. Ambos se muestran, pues, como absolutamente inseparables.

Ahora bien, el espacio no es sino el sentido externo haciéndose objeto, el tiempo no es sino el sentido interno haciéndose objeto, por consiguiente, lo que vale para el espacio y el tiempo también vale para el sentido externo y el interno. El objeto es sentido externo determinado por el interno. La extensión no es, pues, en el objeto, mera magnitud espacial sino extensión determinada por la intensidad, en una palabra, lo que llamamos *fuerza*. En efecto, la intensidad de una fuerza sólo puede ser medida por el espacio en el que puede extenderse sin llegar a ser = 0. Así como a la inversa, este espacio está determinado para el sentido interno por la magnitud de esa fuerza. Luego lo que en el objeto corresponde al sentido interno es la intensidad, lo que corresponde al externo, la extensión. Pero intensidad y extensión están recíprocamente determinadas la una por la otra. El objeto no es sino tiempo fijado, meramente presente, pero el tiempo es fijado pura y exclusivamente por el espacio que es llenado y este llenar el espacio (*Raumerfüllung*) es determinado pura y exclusivamente por la magnitud temporal que no está en el espacio sino *extensione prior*.[*] Por consiguiente, lo que *determina* la ocupación del espacio tiene una mera existencia en el *tiempo*, y a la inversa, lo que fija el *tiempo* tiene una mera existencia en el *espacio*. Ahora bien, aquello que en el objeto tiene un mera existencia en el tiempo es, precisamente, aquello por lo que el objeto pertenece al sentido interno, y la magnitud del objeto para el sentido interno está únicamente determinada por el límite común 469// del sentido interno y del externo, límite que aparece como absolutamente contingente. Por tanto, aquello que en el objeto corresponde al sentido interno o que sólo tiene una magnitud en el tiempo aparecerá como lo absolutamente contingente o accidental, por el contrario, aquello que en el objeto corresponde al sentido externo o que tiene una magnitud en el espacio aparecerá como lo necesario o como lo sustancial.[63]

Luego, así como el objeto es a la vez extensión e intensidad, también es *a la vez sustancia y accidente*, ambos son inseparables en él y sólo por los dos juntos se completa el objeto.

Lo que en el objeto es sustancia tiene sólo una magnitud en el espacio, lo que es accidente sólo una magnitud en el tiempo. Por el espacio lleno se fija el tiempo, por la magnitud en el tiempo se llena el espacio de manera determinada.

Si ahora volvemos con este resultado a la pregunta de la que ha partido la investigación, resulta lo siguiente. El Yo debió oponerse al objeto para reconocerlo como objeto. Pero en esta oposición se objetivaron para el Yo sentido externo e interno, es decir, para nosotros, que filosofamos, pudo distinguirse en el Yo espacio y tiempo, [y] en el objeto, sustancia y accidente. Así pues, que sustancia y accidente fuesen distinguibles se basaba simplemente en que a uno sólo le corresponde un ser en el tiempo [y] al otro, sólo un ser en el espacio. Únicamente por lo accidental de la intuición el Yo está limitado en general por el tiempo; pues la sustancia, dado que sólo tiene un ser en el espacio, también tiene un ser por completo independiente del tiempo y deja a la inteligencia enteramente ilimitada con respecto al tiempo.

Y dado que, de esta manera y por la acción del Yo antes deducida, se han hecho distinguibles para el filósofo espacio y tiempo en el *Yo*, sustancia y accidente en el *objeto*, ahora se pregunta, conforme al método conocido, cómo llegan a ser distinguibles espacio y tiempo y, con ello, sustancia y accidente también *para el Yo mismo*.

470El tiempo sólo es el sentido interno haciéndose objeto para sí, el espacio es el sentido externo haciéndose objeto para el sentido interno. Por tanto, si ambos deben volver a objetivarse, esto sólo puede ocurrir mediante un intuir potenciado, es decir, productivo. Ambos son intuiciones del Yo que pueden volver a hacerse objeto para el Yo sólo *saliendo* fuera del Yo. Pero ¿qué significa «fuera del Yo»? El Yo es en el momento actual meramente sentido interno. Fuera del Yo, por tanto, está lo que sólo es para el sentido externo. Luego ambos, espacio y tiempo, pueden transformarse en objeto para el Yo sólo por la producción, es decir, en cuanto que el Yo produce ahora de nuevo, porque el Yo ha dejado de producir (pues ahora sólo es sentido interno). Ahora bien, en todo producir espacio y tiempo están unidos sintéticamente como sentido interno y externo. Por consiguiente, tampoco con este segundo producir se habría ganado nada, nos encontraríamos otra vez allí donde estábamos con el primero, *si este segundo producir no fuera opuesto al primero*, tal que se hiciese objeto para el Yo directamente por la oposición al primero. Pero sólo se puede pensar que el segundo se opone al primero si el primero es lo que limita al segundo. Así pues, el fundamento de que el Yo continúe en general produciendo en ningún caso podría hallarse en el *primer* producir, pues éste es sólo lo *limitante* del segundo y ya presupone algo que limitar o lo material del limitar, sino que debería residir en la infinitud propia del Yo.

En consecuencia, no podría encontrarse en el primer producir el fundamento de que el Yo pase en general de la producción actual a una siguiente sino sólo el de que el objeto siguiente sea producido con esta determinada limitación. En una palabra, sólo lo accidental del segundo producir podría estar

determinado por el primero. Designamos al primer producir por *B*, el segundo por C. Luego si *B* sólo contiene el fundamento de lo accidental en C, entonces sólo puede ser algo accidental en *B* lo que determine lo 471// [accidental] en C. En efecto, que *C* esté limitado por *B* de esta determinada manera sólo es posible porque *B* mismo está limitado de una manera determinada, es decir, sólo en virtud de lo que es accidental en él.

Para facilitar la investigación y para que se vea enseguida hacia dónde apunta, hacemos notar que nos acercamos a la deducción de la relación de causalidad. Siendo éste precisamente un punto desde el cual se puede penetrar más fácilmente que desde muchos otros el modo en que se deducen las categorías en el idealismo trascendental, se nos puede permitir anticipar una reflexión general sobre nuestro método.

Nosotros deducimos la relación de causalidad como la condición necesaria sólo bajo la cual el Yo puede reconocer el objeto presente como objeto. Si la representación estuviese totalmente quieta en la inteligencia, si el tiempo permaneciera fijo, no sólo no habría en la inteligencia una multiplicidad de representaciones (esto se entiende por sí mismo), sino que tampoco el objeto presente sería reconocido como presente.

La sucesión en la relación de causalidad es una sucesión necesaria. No se puede pensar en absoluto como originaria una sucesión arbitraria en las representaciones. La arbitrariedad (*Willkür*) que, por ejemplo, tiene lugar en la comprensión (*Auffassung*) de las partes singulares de un todo en cuanto producto orgánico o artístico, está ella misma fundada en definitiva en una relación de causalidad. Comience por la parte del producto orgánico que comience siempre soy elevado de una a otra y retrotraído de ésta a aquélla, porque en lo orgánico todo es recíprocamente causa y efecto. Esto no ocurre, por cierto, en el producto artístico, donde ninguna parte es causa de la otra, sino que una presupone a la otra en el entendimiento productivo del artista. Así ocurre siempre que la sucesión en las representaciones aparece [como] arbitraria, por ejemplo, en la comprensión de las partes singulares de la naturaleza inorgánica, en la cual hay asimismo una acción recíproca universal de todas las partes.

Todas las categorías son modos de acción sólo por los cuales nacen para nosotros los objetos mismos. No hay ningún objeto para la inteligencia si 472// no hay relación de causalidad y esta relación es, por eso mismo, inseparable de los objetos. Si se juzga que *A* es causa de *B*, esto significa: la sucesión que tiene lugar entre ambos no se encuentra sólo en mis pensamientos sino en los objetos mismos. Ni *A* ni *B* podrían *ser* en absoluto si no estuvieran en esta relación. Por tanto, aquí no sólo hay una sucesión en general, sino una sucesión que es condición de los objetos mismos. Pero ¿qué puede entenderse en el idealismo por aquella oposición entre lo que está meramente en pensamientos y lo que está en los objetos mismos? «La sucesión es objetiva» significa [hablando] de un modo idealista lo mismo que: su fundamento no se halla en mi pensar libre y consciente sino en mi producir sin conciencia. «El fundamento de esa sucesión no

reside en nosotros» significa: nosotros no somos conscientes de esta sucesión antes de que ocurra, sino que su ocurrir y el ser consciente de la misma son uno y lo mismo. La sucesión nos ha de aparecer como inseparable de los fenómenos al igual que estos fenómenos como inseparables de esa sucesión. Para la experiencia se da, según esto, el mismo resultado, tanto si la sucesión está encadenada a las cosas como si las cosas lo están a la sucesión. El juicio del entendimiento común es sólo que ambos son absolutamente inseparables. De hecho es de lo más absurdo hacer surgir la sucesión por el actuar de la inteligencia [y] los objetos, por el contrario, independientemente de ella. Se debería al menos hacer pasar a ambos por igualmente independientes de las representaciones, tanto a la sucesión como a los objetos.

Volvamos a la argumentación. Tenemos ahora dos objetos *B* y *C*. Pero ¿qué era *B*? Era sustancia y accidente unidos inseparablemente. En la medida en que es sustancia, no es sino el propio tiempo fijado, pues, porque el tiempo se nos fija, nos surge la sustancia y viceversa. Por tanto, incluso si hay una sucesión en el tiempo, la sustancia ha de ser de nuevo lo permanente en él. Según esto, la sustancia tampoco puede nacer ni perecer. No puede nacer, pues suponiendo
473que algo nazca, debe haber precedido un momento // en el cual aún no era, pero ese momento debió ser él mismo fijado, luego tuvo que haber algo permanente en ese mismo momento. En consecuencia, lo que ahora nace es sólo una determinación de lo permanente, no lo permanente mismo, que es siempre lo mismo. La sustancia tampoco puede perecer, pues cuando algo perece, ha de quedar algo permanente por lo que se fija el momento de la desaparición. Por tanto, lo que desapareció no era lo permanente mismo sino sólo una determinación de lo permanente.

Por tanto, si ningún objeto puede producir o aniquilar otro según la sustancia, entonces también sólo lo accidental del objeto siguiente podrá ser determinado por lo [del] precedente, y a la inversa, sólo lo accidental de éste podrá ser lo que determine lo accidental de aquél.

Y porque *B* determina algo accidental en *C*, se separan en el objeto sustancia y accidente, la sustancia permanece mientras que los accidentes cambian, el espacio está inmóvil mientras el tiempo fluye, ambos, pues, se hacen objeto para el Yo como separados. Pero justamente por esto, el Yo se ve trasladado a un nuevo estado, a saber, el de la *sucesión* no arbitraria de las representaciones y a este estado ha de dirigirse ahora la reflexión.

«Lo accidental de *B* contiene el fundamento de algo accidental en *C*.» Esto de nuevo sólo lo conocemos nosotros que observamos al Yo. Ahora bien, también la inteligencia misma tiene que reconocer lo accidental de *B* como fundamento de lo accidental en C, mas esto no es posible sin que ambos, *B* y *C*, se opongan y se vuelvan a relacionar entre sí en una y la misma acción. Que los dos son *opuestos* es evidente, pues *B* es expulsado (*verdrungen*) de la conciencia por *C* y retrocede al momento pasado. *B* es causa, *C* efecto, *B* lo limitante, *C* lo limitado. Pero cómo ambos pueden ser *relacionados* entre sí no se puede comprender, dado que ahora

el Yo no es sino una sucesión de representaciones originarias, de las cuales una expulsa a la otra. 474// (Por la misma razón por la que el Yo es impulsado de *B* a *C*, lo será también de *C* a *D*, y así sucesivamente.) Ciertamente se estableció que sólo los accidentes pueden nacer y perecer, no las sustancias. Pero ¿qué es la sustancia? Ella misma es sólo el tiempo fijado. Por tanto, tampoco las sustancias pueden permanecer (se entiende para el Yo, pues la pregunta de cómo las sustancias pueden permanecer por sí no tiene ningún sentido); pues el tiempo no está ahora fijo en absoluto sino que fluye (asimismo no en sí, sino sólo para el Yo), luego las sustancias no pueden estar fijadas porque el Yo mismo no lo está, pues el Yo no es ahora sino esta sucesión misma.

Este estado de la inteligencia en el cual ella *sólo* es sucesión de representaciones es, por lo demás, un estado meramente intermedio que sólo el filósofo admite en ella, porque necesariamente a través de este estado ella pasa al siguiente.

No obstante, las sustancias han de permanecer si debe ser posible una oposición entre *C* y *B*. Pero es imposible que la sucesión sea fijada si no es precisamente porque a ella llegan direcciones opuestas. La sucesión sólo tiene una dirección. Esta única dirección, abstraída de la sucesión, constituye justamente el tiempo, que, intuido externamente, sólo tiene una dimensión.

Pero a la sucesión podrían llegar direcciones opuestas sólo porque el Yo, al ser impulsado de *B* a *C*, es a su vez retrotraído de nuevo a *B*; pues entonces las direcciones opuestas se anularán, la sucesión será fijada y, por ello mismo, también las sustancias. Ahora bien, sin duda, el Yo puede ser retrotraído de *C* a *B*, sólo del mismo modo en que fue impulsado de *B* a *C*. En efecto, así como *B* contenía el fundamento de una determinación en *C*, *C* debería contener a su vez el fundamento de una determinación en *B*. Pero esta determinación en *B* no puede haber sido antes de que *C* fuera, pues lo accidental de *C* ciertamente debe contener el fundamento de ella y, sin embargo, *C* surge para el Yo como este [*C*] determinado sólo en el momento presente. *C*, en cuanto 475// sustancia, podría haber sido ya antes, pero de ello el Yo no sabe ahora nada; nace para él por primera vez al surgirle como este [*C*] determinado, por tanto, también esa determinación en *B*, cuyo fundamento debe contener *C*, debería originarse sólo en este momento. Así pues, en uno y el mismo momento indivisible en el cual *C* es determinado por *B*, también *B* debería ser determinado a su vez por *C*. Ahora bien, *B* y *C* han sido contrapuestos en la conciencia, por tanto, ha de haber un poner en *C* y necesariamente un no-poner en *B*, y a la inversa, de tal manera que, tomada como positiva la determinación de *C* por *B*, la de *B* por *C* ha de ser puesta como negativa de aquélla.

Apenas se necesita hacer notar que por lo [dicho] hasta ahora hemos derivado todas las determinaciones de la relación de la *acción recíproca*. No se puede construir en absoluto relación alguna de causalidad sin acción recíproca, pues no es posible ninguna relación de efecto a causa, es decir, es imposible la oposición exigida antes, si las sustancias no son fijadas entre sí como sustratos de

la relación. Pero no pueden ser fijadas sino cuando la relación de causalidad es recíproca. En efecto, si las sustancias no están en relación recíproca, pueden ciertamente ser puestas ambas en la conciencia, pero sólo de tal modo que una es puesta si la otra no lo es, y viceversa, pero no tal que en el mismo momento indivisible en el cual una es puesta también lo sea la otra, lo cual es necesario si el Yo debe reconocer a ambas como estando en relación causal. Esto, que ambas, no ahora la una y después la otra, sino que ambas sean puestas a la vez, sólo se puede pensar si ambas son puestas la una por la otra, es decir, si cada una es fundamento de una determinación en la otra, determinación que es proporcional y contraria a la puesta en ella misma, o sea, si ambas están en acción recíproca entre sí.

Por la acción recíproca es fijada la sucesión, es restablecido en el objeto el presente, y con ello aquella simultaneidad de sustancia y accidente, [pues] *B* y *C* son ambos a la vez causa y 476// efecto. En cuanto *causa*, cada uno es *sustancia*, pues sólo puede ser reconocido como causa en la medida en que es intuido como permanente; en cuanto *efecto*, es *accidente*. Por la acción recíproca vuelven, pues, a unirse sintéticamente sustancia y accidente. Por esto, la posibilidad de reconocer el objeto como tal es condicionada para el Yo por la necesidad de la sucesión y de la acción recíproca, de las cuales aquélla suprime el presente (para que el Yo pueda sobrepasar al objeto) y ésta lo restablece.

Con esto aún no se ha deducido que, porque en uno y el mismo momento *B* y *C* sean recíprocamente fundamento de determinaciones del uno por el otro, también sean a la vez en otro momento. Para la inteligencia misma esa simultaneidad es válida sólo un momento, pues, dado que la inteligencia produce continuamente, y hasta ahora no se ha dado fundamento alguno por el cual el producir mismo sea a su vez limitado, seguirá siendo arrastrada siempre en la corriente de la sucesión. Por tanto, cómo llega la inteligencia a admitir una simultaneidad de *todas* las sustancias en el mundo, es decir, una acción recíproca universal, aún no se ha explicado con ello.

Con la acción recíproca está derivado también el concepto de coexistencia. Toda simultaneidad se da sólo por un actuar de la inteligencia, y la coexistencia únicamente es condición de la sucesión originaria de nuestras representaciones. Las sustancias no son nada diferente de la coexistencia. «Las sustancias son fijadas como sustancias» significa: se pone la coexistencia, y a la inversa, la coexistencia no es otra cosa que una fijación recíproca de las sustancias entre sí. Si ahora este actuar de la inteligencia es reproducido idealmente, es decir, con conciencia, me surge entonces el espacio en cuanto mera forma de la coexistencia o de la simultaneidad. En general, sólo por la categoría de acción recíproca el espacio llega a ser forma de la coexistencia, en la categoría de la sustancia él aparece sólo como forma de la extensión. El espacio no es, pues, sino un actuar de la inteligencia. Podemos definir el espacio como el tiempo detenido y el tiempo como el espacio fluyente. En el espacio, considerado por sí, todo está 477// lo uno junto a lo otro, al igual que en el tiempo objetivado todo está lo uno

después de lo otro. Así pues, ambos, espacio y tiempo, pueden llegar a ser objeto como tales sólo en la sucesión, porque en ella el espacio *reposa*, mientras el tiempo *transcurre*. Ambos, el espacio y el tiempo objetivado, se muestran sintéticamente unidos en la acción recíproca. La *simultaneidad* (*Zugleichseyn*) es precisamente esta unión; la coexistencia (*Nebeneinanderseyn*) en el espacio se transforma en simultaneidad cuando se añade la determinación del tiempo. Del mismo modo [ocurre] con la sucesión (*Nacheinanderseyn*) en el tiempo, cuando se añade la determinación del espacio. Únicamente en el tiempo hay originariamente dirección, aunque el punto que marca su dirección se halla en la infinitud; pero precisamente porque el tiempo tiene originariamente dirección, se distingue en él también sólo una única dirección. En el espacio no hay originariamente dirección alguna, pues todas las direcciones se suprimen mutuamente en él; él es, como sustrato ideal de toda sucesión, absoluto reposo, falta absoluta de intensidad y, en esa medida, nada. Lo que desde siempre ha hecho dudar a los filósofos en relación al espacio es, precisamente, que tiene todos los predicados de la nada y, sin embargo, no puede ser considerado como nada. Justamente porque en el espacio no hay originariamente ninguna dirección, están en él todas las direcciones, si alguna vez le adviene la dirección. Ahora bien, en virtud de la mera relación de causalidad sólo hay una única dirección, sólo puedo ir de *A* a *B* pero no de *B* a *A*, y únicamente en virtud de la categoría de la acción recíproca llegan a ser asimismo posibles todas las direcciones.

Las investigaciones [realizadas] hasta aquí contienen la deducción completa de las categorías de relación y, dado que no hay originariamente ninguna otra aparte de éstas, [contienen también] la deducción de todas las categorías, no para la inteligencia misma (pues cómo ésta llega a reconocerlas como tales sólo puede explicarse en la época siguiente), pero sí para el filósofo. Si se considera la tabla de las categorías en Kant, se encuentra que las dos primeras de cada clase siempre son opuestas entre sí, y que la tercera es la unión de ambas.[64] Por la relación de sustancia y accidente, por ejemplo, está determinado un único objeto, por la relación de causa y efecto está 478// determinada una pluralidad de objetos, por la acción recíproca también éstos se vuelven a unir en un único objeto. En la primera relación está puesto como unido algo que en la segunda se vuelve a suprimir y sólo en la tercera se liga sintéticamente otra vez. Además, las dos primeras categorías son sólo factores ideales y sólo la tercera a partir de ambas es lo real. Por tanto, en la conciencia originaria, o sea, en la inteligencia misma, en cuanto está comprendida en el mecanismo de la representación, no puede aparecer ni el objeto singular como sustancia y accidente ni tampoco una pura relación de causalidad (en la cual, por cierto, habría sucesión en una única dirección), sino que la categoría de acción recíproca es aquella sólo por la cual el objeto llega a ser para el Yo a la vez sustancia y accidente, y causa y efecto. En la medida en que el objeto es síntesis del sentido interno y del externo, está necesariamente en contacto con un momento pasado y

[otro] siguiente. En la relación de causalidad se suprime esa síntesis en cuanto que las sustancias permanecen para el sentido externo, mientras que los accidentes pasan ante el interno. Mas la relación de causalidad no puede ella misma ser reconocida como tal sin que ambas sustancias, comprendidas en ella, vuelvan a ligarse en una, y así esta síntesis avanza hasta la idea de la naturaleza, en la cual por fin todas las sustancias se ligan en una que está en acción recíproca sólo consigo misma.

Con esta síntesis absoluta sería fijada toda la sucesión no arbitraria de las representaciones. Pero, dado que hasta ahora no vemos fundamento alguno de cómo debe salir el Yo totalmente fuera de la sucesión y ya que sólo comprendemos síntesis relativas pero no la absoluta, vemos de antemano que la representación de la naturaleza como totalidad absoluta donde todas las oposiciones están suprimidas y donde toda sucesión de causas y efectos está conciliada en un organismo absoluto es posible no por el mecanismo originario de la representación, que sólo la conduce de objeto en objeto y dentro del cual toda síntesis es meramente relativa, sino sólo por un acto *libre* de la inteligencia que nosotros mismos no comprendemos hasta ahora.

479En el curso de la presente investigación hemos dejado deliberadamente sin discutir algunos puntos particulares para interrumpir menos el hilo (*Zusammenhang*) de la deducción, pero ahora es necesario volver a ellos nuestra atención. Así, por ejemplo, hasta ahora sólo se ha supuesto que en la inteligencia misma reside el fundamento de un continuo producir. En efecto, el fundamento de que el Yo continuase produciendo *en general* no podía encontrarse en el primer producir, sino que debía residir en la inteligencia. Este fundamento ha de estar contenido ya en nuestros anteriores principios.

El Yo no es originariamente productivo ni tampoco lo es con albedrío. Es una oposición originaria lo que constituye la esencia y la naturaleza de la inteligencia. Ahora bien, el Yo es originariamente identidad pura y absoluta a la cual ha de intentar retornar constantemente, pero la vuelta a esta identidad está encadenada a la duplicidad originaria como a una condición nunca completamente suprimida. Tan pronto como la condición del producir, la duplicidad, está dada, el Yo ha de producir, y está forzado a producir tan ciertamente como que es una identidad originaria. Por tanto, si en el Yo hay un continuo producir, esto es posible sólo porque la condición de todo producir, esa lucha originaria de actividades opuestas, es restablecida en el Yo hasta el infinito. Ahora bien, esta lucha debía concluir en la intuición productiva. Pero si ella es concluida realmente, entonces la inteligencia pasa entera y completamente al objeto, hay un objeto pero ninguna inteligencia. La inteligencia sólo es inteligencia mientras dura esa lucha; apenas ésta ha concluido no es más inteligencia sino materia, objeto. Por consiguiente, tan cierto como que todo saber se basa en esa oposición de la inteligencia y el objeto, lo es que esa oposición de la inteligencia no puede suprimirse en ningún objeto particular. Cómo llega, sin embargo, a un objeto finito, únicamente puede explicarse si cada objeto es

particular sólo en apariencia y puede ser producido simplemente como parte de un todo infinito. Pero que la oposición sólo se suprima en un objeto infinito, se puede pensar únicamente si ella misma es 480// infinita, tal que sólo sean posibles los miembros intermedios de la síntesis y los dos factores extremos de esa oposición nunca puedan pasar el uno al otro.

Pero ¿no puede mostrarse realmente también que esa oposición ha de ser infinita, ya que la lucha de ambas actividades, sobre la cual se basa, es necesariamente eterna? La inteligencia nunca puede extenderse hasta el infinito, pues es impedida por su tendencia a retornar a sí misma. Pero tampoco puede retornar absolutamente a sí misma, pues se lo impide aquella tendencia a ser lo infinito. Luego no es posible aquí mediación alguna y toda síntesis es sólo relativa.

Pero si se quiere que el mecanismo del producir sea determinado con más precisión, podremos pensarlo sólo de la siguiente manera. En la imposibilidad de suprimir la oposición absoluta por un lado, y en la necesidad de suprimirla por el otro, surgirá un producto, mas en este producto la oposición no puede ser suprimida absolutamente sino sólo en parte; fuera de la oposición que es suprimida por este producto, se encontrará aún algo no suprimido que puede anularse de nuevo en un segundo producto. Así pues, todo producto que surge, al suprimir sólo en parte la oposición infinita, es condición de un nuevo producto que llega a ser condición de un tercero, porque a su vez suprime la oposición sólo en parte. Todos estos productos estarán subordinados el uno al otro y en última instancia todos al primero, porque cada producto anterior mantiene la oposición que es condición del siguiente. Si consideramos que la fuerza correspondiente a la actividad productiva es la propiamente sintética en la naturaleza o la fuerza de gravedad, nos convenceremos de que esta subordinación no es sino la subordinación de unos cuerpos celestes a otros cuerpos celestes que tiene lugar en el universo, de tal suerte que la organización del mismo en sistemas donde una cosa es mantenida en su ser por la otra, no es sino una organización de la inteligencia misma[65] que a través de todos estos productos 481// sólo busca el punto absoluto de equilibrio consigo misma, punto que, sin embargo, se encuentra en la infinitud.

Ahora bien, precisamente esta explicación del mecanismo en el producir de la inteligencia nos enreda inmediatamente en una nueva dificultad. Toda conciencia empírica comienza con un objeto presente y, ya con la primera conciencia, la inteligencia se ve comprendida en una sucesión determinada de representaciones. Pero el objeto singular es posible sólo como parte de un universo, y la sucesión, en virtud de la relación causal, presupone ella misma no sólo una pluralidad de sustancias sino una acción recíproca o una simultaneidad dinámica de todas las sustancias. Por consiguiente, la contradicción es esta: que la inteligencia, en cuanto es consciente de sí (*ihrer*), puede sólo intervenir en un punto determinado de la serie sucesiva y que, por tanto, al ser consciente de sí (*ihrer*) ha de presuponer independiente de sí una totalidad de sustancias y una

acción recíproca universal de las sustancias como condiciones de una sucesión posible.

Esta contradicción sólo puede resolverse por una distinción entre la inteligencia absoluta y la finita, y sirve a la vez como una nueva prueba de que nosotros, sin saberlo, ya habíamos trasladado al Yo, con el producir, a la segunda limitación o la determinada. El análisis más preciso de esta relación es el siguiente.

Que haya en general un universo, es decir, una acción recíproca universal de las sustancias, es necesario si el Yo, en general, es limitado originariamente. En virtud de esta limitación originaria o, lo que es lo mismo, en virtud de la lucha originaria de la autoconciencia, nace para el Yo el universo, no poco a poco, sino por una única síntesis absoluta. Pero esta limitación originaria o primera, sin duda explicable a partir de la autoconciencia, no me explica la limitación particular, que no es explicable a partir de la autoconciencia y, en esta medida, no lo es en absoluto. La limitación particular o, como la llamaremos también en lo sucesivo, la segunda limitación, es precisamente aquella en virtud de la cual la inteligencia, ya en el 482// primer inicio de la conciencia empírica, ha de aparecer como comprendida en un presente, en un momento determinado de la serie temporal. Pero todo lo que aparece en esta serie de la segunda limitación está puesto ya por la primera, sólo con la diferencia de que por ésta todo está puesto a la vez y que la síntesis absoluta no nace para el Yo por composición de partes sino como un todo, ni tampoco [nace] en el tiempo, pues todo tiempo es puesto por primera vez mediante esa síntesis, mientras que en la conciencia empírica ese todo puede producirse sólo por síntesis paulatina de las partes, o sea, sólo por representaciones sucesivas. En la medida en que la inteligencia no está en el tiempo sino que es eterna, no es nada más que esa síntesis absoluta misma y, en esta medida, ni ha comenzado ni puede dejar de producir; pero en cuanto que ella es limitada sólo puede aparecer como interviniendo en un punto determinado de la serie sucesiva. No como si la inteligencia infinita fuera distinta de la finita y *hubiera* una inteligencia infinita fuera de la finita. Pues, si elimino la limitación particular de la finita, entonces ella es la inteligencia absoluta misma. Si pongo esta limitación, entonces, por ello mismo, la absoluta es suprimida como absoluta y ahora sólo hay una inteligencia finita. Tampoco debe representarse la relación como si la síntesis absoluta y ese intervenir en un punto determinado de su evolución fueran dos acciones diversas, más bien en una y la misma acción originaria surgen a la vez para la inteligencia el universo y el punto determinado de la evolución al cual está enlazada su conciencia empírica o, más brevemente, por uno y el mismo acto nacen para la inteligencia la primera y la segunda limitación, [y] esta última aparece como incomprensible sólo porque es puesta simultáneamente con la primera sin que, sin embargo, pueda ser derivada de ella según su determinación. Por tanto, esta determinación aparecerá como lo absolutamente contingente desde todo punto de vista. Lo que el idealista puede explicar sólo a

partir de un actuar absoluto de la inteligencia, el realista, por el contrario, [lo hace] a partir de lo que llama fatalidad o destino. Pero es fácil 483// entender por qué a la inteligencia le ha de aparecer el punto desde el cual se inicia su conciencia como totalmente determinado sin su intervención; pues precisamente porque sólo en este punto surge la conciencia y con ella la libertad, lo que se encuentra más allá de él ha de aparecer como enteramente independiente de la libertad.

Hemos avanzado ahora en la historia de la conciencia tanto que ya la hemos limitado a una serie sucesiva determinada en la cual su conciencia sólo puede intervenir en un punto determinado. Nuestra investigación recientemente iniciada sólo concernía a la cuestión de cómo la inteligencia ha podido entrar en esta sucesión; dado que ahora hemos encontrado que la segunda limitación ha de nacer para la inteligencia al mismo tiempo que la primera, vemos que en el primer inicio de la conciencia no podíamos encontrarla de otra manera que como la encontramos realmente, a saber, como comprendida en una serie sucesiva determinada. La tarea propia de la filosofía trascendental se ha hecho mucho más clara con estas investigaciones. Cada uno puede considerarse *a sí mismo* como el objeto de estas investigaciones. Pero para explicarse a sí mismo, primero tiene que haber suprimido en sí toda individualidad, pues ésta es justamente la que debe ser explicada. Cuando todos los límites de la individualidad son eliminados, no queda sino la inteligencia absoluta. Cuando también los límites de la inteligencia son a su vez suprimidos, no queda sino el Yo absoluto. La tarea es, pues, ésta: cómo puede explicarse la inteligencia absoluta a partir de un actuar del Yo absoluto y cómo, a su vez, todo el sistema de la limitación que constituye mi individualidad a partir de un actuar de la inteligencia absoluta. Ahora bien, si todos los límites son eliminados de la inteligencia, ¿qué queda aún como fundamento explicativo de un actuar determinado? Hago notar que, si bien elimino del Yo toda individualidad e incluso los límites en virtud de los cuales es inteligencia, no pude suprimir, sin embargo, el carácter fundamental del Yo: que sea para sí mismo sujeto y objeto a la vez. Por tanto, el Yo, en sí y según su naturaleza, antes de limitarse a una manera particular, 484// es originariamente limitado en su actuar simplemente porque es objeto para sí mismo. A partir de esta limitación primera u originaria de su actuar surge para el Yo, sin mediación, la síntesis absoluta de aquella lucha infinita que es el fundamento de esa [otra] limitación. Y si la inteligencia permaneciera [siendo] una con la síntesis absoluta, habría un universo, pero ninguna inteligencia. Si debe haber una inteligencia, ella tiene que poder salir de esa síntesis para producirla nuevamente con conciencia. Pero esto es a su vez imposible sin que a aquella primera limitación llegue una particular o segunda, que ya no puede consistir en que la inteligencia intuya en general un universo sino en que ella intuya el universo precisamente desde este punto determinado. Así pues, la dificultad que a primera vista parece irresoluble, a saber, que todo lo que es deba ser explicable a partir de un actuar del Yo y que, sin embargo, la inteligencia pueda intervenir sólo en un punto

determinado de una serie sucesiva ya predeterminada, se resuelve por la distinción entre la inteligencia absoluta y la determinada. Esa serie sucesiva en la cual la conciencia ha intervenido, no está determinada por ti en cuanto eres este individuo, pues, en esa medida, no eres el productor sino que perteneces a lo producido. Esa serie sucesiva sólo es desarrollo de una síntesis absoluta con la cual ya está puesto todo lo que sucede o sucederá. Que tú [te] representes justamente esta serie sucesiva determinada es necesario para que seas esta inteligencia determinada. Es necesario que esta serie te aparezca como predeterminada independientemente de ti sin que puedas producirla desde el comienzo. No como si ella hubiera transcurrido en sí; pues tu limitación particular consiste precisamente en que lo que se encuentra más allá de tu conciencia te aparezca como independiente de ti. Eliminada esta limitación, no hay pasado; puesta, el pasado es igualmente necesario, e igualmente, es decir, no menos pero tampoco más real que ella. Fuera de la limitación determinada se encuentra la esfera de la inteligencia absoluta, para la cual nada ha comenzado ni nada llegará a ser, pues para ella todo 485// es a la vez o, mejor dicho, ella misma es todo. El punto límite entre la inteligencia absoluta, inconsciente de sí misma como tal, y la consciente es, pues, meramente el tiempo. Para la razón pura no hay tiempo, para ella todo *es*, y todo a la vez; para la razón, en cuanto es empírica, todo surge, y todo lo que le surge, sólo sucesivamente.

Antes de que prosigamos la historia de la inteligencia a partir de este punto, hemos de volver nuestra atención aún a algunas determinaciones más precisas de esta sucesión que nos son dadas junto con su deducción, a partir de las cuales, como es de esperar, podremos extraer todavía algunas otras consecuencias.

a) Como sabemos, la serie sucesiva no es sino la evolución de la síntesis originaria y absoluta, por tanto, lo que aparece en esa serie ya está predeterminado por ésta. Con la primera limitación están puestas todas las determinaciones del universo; con la segunda, en virtud de la cual soy *esta* inteligencia, todas las determinaciones bajo las que este objeto llega a mi conciencia.

b) Esa síntesis absoluta es una acción que ocurre fuera de todo tiempo. Con cada conciencia empírica el tiempo se inicia, por así decirlo, de nuevo, aunque toda conciencia empírica ya presupone un tiempo como transcurrido, pues sólo puede comenzar en un punto determinado de la evolución. Por eso, el tiempo no puede haber comenzado nunca para la conciencia empírica, y no hay para la inteligencia empírica otro comienzo en el tiempo que el [comienzo] por libertad absoluta. En esta medida, se puede decir que cada inteligencia, sólo que no para sí misma sino considerada objetivamente, es un comienzo absoluto en el tiempo, un punto absoluto que es, por así decirlo, arrojado y puesto en la infinitud atemporal [y] sólo a partir del cual comienza toda infinitud en el tiempo.

Una objeción muy frecuente contra el idealismo es que las representaciones de las cosas externas nos llegan de forma completamente involuntaria, que nosotros no podemos hacer absolutamente nada en contra y que, lejos de 486// producirlas, tenemos que admitirlas como nos son dadas. Sólo que desde el propio idealismo puede deducirse que las representaciones han de aparecemos así. El Yo, para poder intuir el objeto como objeto en general, tiene que poner un momento pasado como fundamento de lo presente, por ende, el pasado resurge siempre sólo por el actuar de la inteligencia y sólo en la medida en que este ir hacia atrás (*Zurückgehen*) del Yo es necesario. Pero el fundamento de que en el momento presente no pueda surgirme más que lo que precisamente me surge ahora, hay que buscarlo pura y exclusivamente en la coherencia (*Konsequenz*) infinita del espíritu. Ahora sólo puede surgirme un objeto con éstas y no otras determinaciones porque en el momento pasado ya había producido tal [objeto] que contenía el fundamento de estas determinaciones precisámente y no de otras. Cómo la inteligencia puede verse implicada inmediatamente en todo un sistema de cosas por una única producción puede comprobarse analógicamente en otros innumerables casos donde la razón, sólo en virtud de su coherencia, se ve trasladada al sistema más complicado por un único presupuesto, incluso allí donde el presupuesto es enteramente arbitrario. Por ejemplo, no hay un sistema más complicado que el gravitatorio, que, para ser desarrollado, ha exigido los mayores esfuerzos del espíritu humano y, sin embargo, es una ley sumamente sencilla la que ha conducido a los astrónomos a este laberinto de movimientos y los ha vuelto a sacar de él. Sin duda, nuestro sistema decimal es enteramente arbitrario y, sin embargo, el matemático se ve implicado por esa única suposición en consecuencias que quizás ninguno de ellos ha desarrollado todavía por completo (como, por ejemplo, las notables propiedades de las fracciones decimales).

Así pues, en el presente producir la inteligencia nunca es libre, porque ha producido en el momento anterior. Con la primera producción la libertad del producir está de algún modo perdida para siempre. Pero precisamente para el Yo no hay un primer producir, pues el que la inteligencia se aparezca a sí misma como si hubiera comenzado en general a representar pertenece igualmente sólo a su limitación particular. 487// Eliminada ésta, la inteligencia es eterna y nunca ha comenzado a producir. Si se juzga que la inteligencia ha comenzado a producir, es siempre de nuevo ella misma la que juzga así según una ley determinada; por tanto, indudablemente se sigue de esto que la inteligencia ha comenzado a representar para sí misma, pero nunca objetivamente y en sí.

Una cuestión que el idealista no puede evitar es la de cómo llega a admitir un pasado o qué se lo garantiza. Lo presente se lo explica cada uno a partir de su producir; pero ¿cómo llega a admitir que algo era antes de que él produjera? La cuestión de si ha habido un pasado en sí es tan trascendente como la de si hay una cosa en sí. El pasado sólo *es* por el presente, luego es para cada uno sólo por su limitación originaria, eliminada esta limitación, todo lo que ha sucedido, así

como lo que sucede, es producción de la única inteligencia que ni ha comenzado ni dejará de ser.

Si en general se quiere determinar por el tiempo la inteligencia *absoluta*, a la que corresponde no una eternidad empírica sino absoluta, entonces ella es todo lo que es, lo que fue y lo que será. Sin embargo la inteligencia *empírica*, para ser algo, es decir, una determinada, ha de dejar de ser todo y de ser fuera del tiempo. Originariamente hay para ella sólo un presente, por su aspiración infinita el momento presente es el garante del momento futuro, pero esta infinitud ya no es absoluta, es decir, atemporal, sino empírica, producida por una sucesión de representaciones. La inteligencia, por cierto, aspira en cada momento a presentar la síntesis absoluta; como dice Leibniz: el alma produce en cada momento la representación del universo. Sólo que como ella no lo puede presentar por un actuar absoluto, trata de hacerlo por uno sucesivo, que progresa en el tiempo.[66]

c) El tiempo, intuido externamente, es decir, ligado al espacio, sólo puede ser intuido como punto fluyente, o sea, como línea, ya que el tiempo, en sí y para sí u originariamente, designa el mero límite. 488// Pero la línea es la intuición originaria[*] del movimiento, [y] todo movimiento es intuido como movimiento sólo en la medida en que es intuido como línea. Por tanto, la sucesión originaria de las representaciones intuida exteriormente es movimiento. Ahora bien, dado que la inteligencia sólo busca su propia identidad a través de toda la serie sucesiva, y ya que esta identidad sería suprimida en cada momento por el paso de representación a representación si la inteligencia no intentase restablecerla siempre, el paso de representación a representación ha de ocurrir mediante una magnitud que sea continua, es decir, que ninguna de sus partes sea absolutamente la más pequeña.

Pues bien, es en el tiempo donde sucede este paso, luego el tiempo será semejante magnitud. Y dado que toda sucesión originaria en la inteligencia aparece exteriormente como movimiento, la ley de la continuidad será una ley fundamental de todo movimiento.[67]

Esta misma propiedad se prueba para el espacio de la misma manera.

Dado que la sucesión y todas las transformaciones en el tiempo no son sino evoluciones de la síntesis absoluta por la que todo está predeterminado, el último fundamento de todo movimiento ha de ser buscado en los factores de esa síntesis misma; pero estos factores no son otros que los de la oposición originaria, luego también el fundamento de todo movimiento habrá que buscarlo en los factores de esa oposición. Esa oposición originaria sólo puede ser suprimida en una síntesis infinita, y sólo momentáneamente en el objeto finito. La oposición resurge en cada momento, y en cada momento es de nuevo suprimida. Este resurgir y volver a ser suprimida la oposición en cada momento ha de ser el último fundamento de todo movimiento. Esta proposición, que es principio fundamental de una física dinámica, tiene su lugar en la filosofía trascendental, como todos los principios de [las] ciencias subordinadas.

Solución IV

En la sucesión así descrita la inteligencia no se ocupa de la sucesión, pues ésta es totalmente involuntaria, sino de sí 489// misma. Ella se busca a sí misma, pero precisamente por eso huye de sí misma. Una vez trasladada a esta sucesión, ya no puede intuirse de otra manera que como activa en la sucesión. Ahora bien, habíamos deducido ya una autointuición de la inteligencia en esta sucesión, a saber, por la acción recíproca. Pero hasta ahora sólo pudimos hacer comprensible la acción recíproca como síntesis relativa, pero no como absoluta o como una intuición de la sucesión *entera* de las representaciones. Sin embargo, sin una limitación de esta sucesión no es posible en absoluto pensar cómo toda la sucesión se hace objeto.

Aquí nos vemos, pues, impulsados a una tercera limitación, que traslada a la inteligencia a un círculo aún más estrecho que todas las precedentes, y que por ahora hemos de contentarnos simplemente con postularla. La primera limitación del Yo fue que llegó a ser inteligencia, la segunda, que ha de partir de un momento presente, o que sólo pudo intervenir en un punto determinado de la sucesión. Pero al menos desde este punto la serie podía ir hacia el infinito. Ahora bien, si esta infinitud no es de nuevo limitada, resulta totalmente incomprensible cómo la inteligencia puede salir de su producir e intuirse a sí misma como productiva. Hasta aquí la inteligencia y la sucesión misma eran una única [cosa], ahora la inteligencia ha de contraponerse la sucesión para intuirse en ella. Y entonces la sucesión sólo transcurre en el cambio de los accidentes, y sólo puede ser intuida porque lo sustancial en ella se intuye como permanente. Mas lo sustancial en esa sucesión infinita no es sino la síntesis absoluta misma, que no surgió, sino que es eterna. Pero la inteligencia no tiene intuición alguna de la síntesis absoluta, es decir, del universo sin que se le haga finito. Así pues, la inteligencia tampoco puede intuir la sucesión sin que para ella el universo sea limitado en la intuición.

Ahora bien, la inteligencia así como no puede dejar de ser inteligencia tampoco puede dejar de producir. Por consiguiente, esa sucesión de representaciones no 490// podrá serle limitada sin ser de nuevo infinita dentro de esta limitación. Aclaremos esto ahora mismo: en el mundo exterior hay un continuo cambio de transformaciones que, sin embargo, no se pierden en el infinito, sino que están restringidas a un círculo determinado al cual retornan constantemente. Este cambio de transformaciones es, pues, finito e infinito a la vez; finito, porque nunca sobrepasa un cierto límite, infinito, porque constantemente retorna a sí mismo. La circunferencia es la síntesis originaria de la finitud y la infinitud, en la cual ha de resolverse también la línea recta.[68] La sucesión ocurre sólo aparentemente en línea recta y constantemente vuelve fluyendo hacia sí misma.

Sin embargo, la inteligencia ha de intuir la sucesión como volviendo hacia sí misma; sin duda por esta intuición le surgirá un nuevo producto y, por

consiguiente, no llegará de nuevo a intuir la sucesión, pues, en lugar de ésta, le surgirá algo totalmente distinto. La cuestión es: cómo será ese producto.

Se puede decir que la naturaleza orgánica aporta la prueba más notoria del idealismo trascendental, pues cada planta es un símbolo de la inteligencia. Si la materia (*Stoff*) que [la planta] se apropia o configura bajo una forma determinada está preformada para ella en la naturaleza circundante, ¿de dónde puede venirle la materia a la inteligencia si ella es absoluta y única? En consecuencia, porque produce desde sí misma tanto la materia como la forma, es lo absolutamente orgánico. En la sucesión originaria de las representaciones ella nos aparece como una actividad que incesantemente es a la vez la causa y el efecto de sí misma; causa, en cuanto productora, efecto, en tanto producto. El empirismo, que hace llegar todo desde fuera a la inteligencia, de hecho explica su naturaleza de un modo meramente mecánico. Pero si la inteligencia es en alguna medida orgánica, como en efecto lo es, entonces ella también ha configurado desde el interior todo lo que es externo para ella, y su universo es sólo el órgano más tosco y alejado de la autoconciencia, como el 491// organismo individual es el órgano más fino e inmediato de la misma.

Una deducción de la naturaleza orgánica ha de responder principalmente a cuatro cuestiones:

1)¿Por qué es necesaria una naturaleza orgánica en general?

2)¿Por qué es necesaria una gradación en la naturaleza orgánica?

3)¿Por qué hay una diferencia entre organización animada e inanimada?

4)¿Cuál es el carácter fundamental de toda organización?

1) La necesidad de la naturaleza orgánica hay que deducirla de la siguiente manera.

La inteligencia ha de intuirse a sí misma en su pasaje productivo de causa a efecto, o [sea] en la sucesión de sus representaciones en la medida en que ésta retorna a sí misma. Pero esto no puede [realizarlo] sin hacer permanente esa sucesión o presentarla en reposo. La sucesión que retorna a sí misma, presentada en reposo, es justamente la organización. El concepto de organización no excluye todo concepto de sucesión. La organización es sólo la sucesión encerrada en límites y representada como fija. La expresión de la conformación orgánica es [el] reposo, si bien este constante reproducirse de la conformación en reposo sólo es posible por un continuo cambio interno. Por consiguiente, tan cierto como que en la sucesión originaria de las representaciones la inteligencia es a la vez causa y efecto de sí misma, y tan cierto como que esa sucesión es limitada, lo es que la sucesión ha de objetivársele como organización, lo cual es la primera solución a nuestro problema de cómo la inteligencia se intuye a sí misma en cuanto productiva.

2) Ahora bien, la sucesión dentro de sus límites es de nuevo infinita (*endlos*). La inteligencia es, pues, una tendencia infinita a organizarse. Por tanto, también en el sistema entero de la inteligencia todo aspirará a la organización, y

el impulso universal a la organización deberá extenderse sobre su[*] mundo exterior. De aquí que también será necesaria una gradación de la organización. En efecto, 492// en la medida en que es empírica, la inteligencia tiene la continua aspiración a producir el universo al menos sucesivamente en el tiempo, [ya que] no puede presentarlo por síntesis absoluta. Luego la sucesión en sus representaciones originarias no es otra cosa que presentación sucesiva o desarrollo de la síntesis absoluta, pero también este desarrollo puede ir sólo hasta un cierto límite debido a la tercera limitación. Esta evolución limitada e intuida como limitada es la organización.

Así pues, la organización en general no es sino la imagen reducida y, por así decirlo, contraída (*Zusammengezogen*) del universo. Ahora bien, la sucesión misma es paulatina, o sea, en ningún momento particular puede desarrollarse por completo. Sin embargo, cuanto más avanza la sucesión, tanto más se desarrolla también el universo. Por consiguiente, en la proporción en que la sucesión avance, también la organización ganará una mayor extensión y presentará en sí una parte mayor del universo. Y así habrá una gradación que va paralela al desarrollo del universo. La ley de esta gradación es que la organización amplía su círculo continuamente, del mismo modo que la inteligencia lo amplía continuamente. Si esta ampliación, o si la evolución del universo fuera hasta el infinito, también la organización iría hasta el infinito, [pues] el límite de la primera es también límite de la última.

Como aclaración puede servir lo siguiente. Cuanto más profundamente descendemos en la naturaleza orgánica, tanto más estrecho se hace el mundo que presenta en sí la organización, [y] tanto más pequeña la parte del universo compendiada en la organización. El mundo de la planta es, por cierto, el más estrecho, porque en su esfera no cae en absoluto gran cantidad de transformaciones de la naturaleza. Más amplio ya, pero aún muy limitado, es el círculo de transformaciones que presentan en sí las clases inferiores del reino animal, en cuanto que, por ejemplo, los sentidos más nobles, el de la vista y el del oído, se hallan aún cerrados, y apenas se abre el sentido del tacto, es decir, la receptividad para lo inmediatamente presente. Lo que en los animales llamamos sentidos no designa algo así como una 493// facultad de adquirir representaciones por impresiones externas, sino sólo su relación con el universo, que puede ser más amplia o más limitada. Pero nuestra opinión *general* sobre los animales se desprende [del hecho] de que ellos señalan en la naturaleza aquel momento de la conciencia en el cual se encuentra actualmente nuestra deducción. Si se avanza en la serie de las organizaciones[*] se encuentra que los sentidos se desarrollan paulatinamente en el orden que gracias a ellos se ensancha el mundo de la organización.[*] [a] [69]. Por ejemplo, mucho antes [que el de la vista] se abre el sentido del oído, porque mediante él el mundo del organismo se amplía sólo a una distancia muy próxima. Mucho después, [despierta] el divino sentido de la vista, porque mediante él el mundo se extiende a una lejanía que incluso la imaginación es incapaz de medir. Leibniz muestra un aprecio tan

grande por la luz que atribuye representaciones superiores a los animales simplemente porque son sensibles a las impresiones de la luz.[70] Sólo que incluso donde este sentido aparece con su envoltura externa, sigue permaneciendo incierto [la cuestión] de hasta dónde se extiende el sentido mismo y de si la luz no será luz sólo para la organización suprema.

3) La organización en general es la sucesión detenida en su curso y, por así decir, congelada. Ahora bien, la inteligencia debía intuir no sólo la sucesión de sus representaciones en general, sino a sí misma, y en concreto como activa en esta sucesión. Si debe objetivarse para sí misma como activa en la sucesión (se entiende exteriormente, pues la inteligencia intuye ahora sólo exteriormente), tiene que intuir la sucesión como mantenida por un principio interno de actividad. Ahora bien, la sucesión interna intuida exteriormente es movimiento. Luego la inteligencia sólo podrá intuirse en un objeto que tenga en sí mismo un principio interno de movimiento. Y semejante objeto se llama vivo. La inteligencia, pues, ha de intuirse a sí misma no sólo como organización en general, sino como organización viva.[71]

494Pues bien, precisamente a partir de esta deducción de la vida se desprende que ella ha de ser universal en la naturaleza orgánica y, por tanto, que esa distinción entre organizaciones animadas e inanimadas no puede tener lugar en la naturaleza misma. Dado que a través de toda la naturaleza orgánica la inteligencia debe intuirse a sí misma como activa en la sucesión, también toda organización ha de tener en sí misma vida en el sentido más amplio de la palabra, es decir, un principio interno de movimiento. La vida bien puede estar más o menos limitada; por tanto, la cuestión «¿de dónde [procede] esa distinción?» se reduce a la anterior: ¿de dónde la gradación en la naturaleza orgánica?

Pero esta gradación de las organizaciones sólo indica diversos momentos en la evolución del universo. Así como la inteligencia tiende continuamente a presentar la síntesis absoluta por medio de la sucesión, del mismo modo la naturaleza orgánica aparecerá constantemente como aspirando al organismo universal y en lucha con una naturaleza inorgánica. El límite de la sucesión en las representaciones de la inteligencia será también el límite de la organización. Ahora bien, ha de haber un límite absoluto del intuir de la inteligencia; este límite es para nosotros la *luz*. Pues si bien ella amplía nuestra esfera de intuición casi hasta lo inconmensurable, el límite de la luz no puede ser el límite del universo, y no es mera hipótesis que más allá del mundo de la luz brille un mundo con una luz desconocida para nosotros que ya no caiga en la esfera de nuestra intuición. Por tanto, si la inteligencia intuye en una organización la evolución del universo hasta donde él cae en su intuición, entonces la intuirá como idéntica consigo misma. En efecto, es la inteligencia misma la que a través de todos los laberintos y recodos de la naturaleza orgánica busca reflejarse a sí misma como productiva. Pero en ninguna de las organizaciones inferiores (untergeordnetesn) se presenta por completo el mundo de la inteligencia. Sólo

cuando la inteligencia llegue a la más perfecta organización, en la cual se resume todo su mundo, reconocerá esta organización como idéntica consigo misma. Por eso la 495// inteligencia se aparecerá a sí [misma] no sólo como orgánica en general, sino como colocada en la cima de la organización. Ella puede considerar las demás organizaciones sólo como miembros intermedios, a través de los cuales la más perfecta [de todas] se va desprendiendo paulatinamente de las cadenas de la materia, o a través de los cuales se va objetivando completamente a sí misma. Por tanto tampoco concederá a las restantes organizaciones igual dignidad que a sí misma.[72]

El límite de su mundo, o, lo que es lo mismo, el límite de la sucesión de sus representaciones, es también el límite de la organización para la inteligencia. Así, pues, la que llamamos tercera limitación consiste en que la inteligencia ha de aparecerse a sí misma como individuo orgánico. Por la necesidad de intuirse como individuo orgánico, su mundo le es completamente limitado, y a la inversa, porque la sucesión de sus representaciones es limitada, llega a ser ella misma individuo orgánico.

4) El carácter fundamental de la organización es que subsiste por sí misma, por así decir, fuera de todo mecanismo, no sólo como causa o efecto, sino porque es por sí misma ambos a la vez. Habíamos determinado el objeto primeramente como sustancia y accidente, pero no pudo ser intuido como tal sin ser también causa y efecto, y a la inversa, no pudo ser intuido como causa y efecto sin que las sustancias fueran fijadas. Pero ¿dónde comienza la sustancia y dónde acaba? Una simultaneidad de todas las sustancias transforma a todas en una, comprendida sólo en eterna acción recíproca consigo misma: esto es la organización absoluta. La organización es, pues, la más alta potencia de la categoría de la acción recíproca, que, pensada universalmente, conduce al concepto de naturaleza o de organización universal, en relación a la cual todas las organizaciones particulares son a su vez accidentes. Por tanto, el carácter fundamental de la organización es el estar en acción recíproca consigo misma, el ser productora y producto a la vez, concepto que es principio de toda la doctrina orgánica de la naturaleza, a partir del cual pueden derivarse *a priori* todas las ulteriores determinaciones de la organización.

496Dado que ahora estamos en la cima de toda producción, a saber, en la orgánica, se nos concederá una mirada retrospectiva a toda la serie. Ahora podemos distinguir en la naturaleza tres potencias de la intuición, la simple, sustrato material (*Stoff*), que es puesta en ella por la sensación, en segunda, o materia (*Materie*), que es puesta por la intuición productiva, [y] finalmente la tercera, que está señalada por la organización.

Pero dado que la organización sólo es la intuición productiva en la segunda potencia, las categorías de la construcción de la materia en general, o de la física general, serán también categorías de la construcción orgánica y de la doctrina de la naturaleza orgánica, sólo que en ésta han de ser pensadas igualmente como potenciadas. Más aún, así como por esas tres categorías de la

física general están determinadas las tres dimensiones de la materia, del mismo modo por las tres [categorías] de la [física] orgánica lo están las tres dimensiones del producto orgánico.[73] Y si el galvanismo, como se ha dicho, es la expresión general del proceso que se transforma en producto, y magnetismo, electricidad y fuerza química, potenciadas con el producto, dan las tres categorías de la física orgánica, entonces deberemos representarnos el galvanismo como el puente por el cual esas fuerzas universales de la naturaleza se convierten en sensibilidad, irritabilidad e impulso formador (*Bildungstrieb*).[74]

El carácter fundamental de la vida consistirá sobre todo en que es una sucesión que retorna a sí misma, fijada y mantenida por un principio interno, y así como la vida intelectual, de la cual ella es imagen, o la identidad de la conciencia, sólo se mantiene por la continuidad de las representaciones, así la vida sólo se mantiene por la continuidad de los movimientos internos, y del mismo modo que la inteligencia en la sucesión de sus representaciones lucha constantemente por la conciencia, la vida ha de ser pensada en lucha continua contra el curso de la naturaleza, o en la tendencia a afirmar contra él su identidad.

Después de haber respondido a las cuestiones principales que pueden plantearse a una deducción de la naturaleza orgánica volvamos 497// aún nuestra atención a un resultado particular de esta deducción, a saber, que en la gradación de las organizaciones ha de aparecer necesariamente una que la inteligencia está forzada a intuir como idéntica consigo misma. Si la inteligencia no es sino una evolución de representaciones originarias, y si esta sucesión debe presentarse en el organismo, esa organización que la inteligencia ha de conocer como idéntica consigo misma será en cada momento la reproducción perfecta de su interior. En efecto, donde faltan las modificaciones del organismo correspondientes a las representaciones, allí tampoco pueden objetivarse esas representaciones de la inteligencia. Si queremos expresarnos de modo trascendente, el ciego de nacimiento, por ejemplo, tiene sin duda una representación de la luz para otro observador aparte de él, ya que para esto sólo se precisa la facultad interna de intuición, pero esta representación no se hace objeto para él; no obstante, considerándolo trascendentalmente, esa representación no está realmente en él, porque en el Yo no hay nada que él mismo no intuya en sí. El organismo es la condición sólo bajo la cual la inteligencia puede distinguirse como sustancia o sujeto de la sucesión con respecto a la sucesión misma, o sólo bajo la cual esta sucesión puede llegar a ser algo independiente de la inteligencia. Que, sin embargo, nos parezca como si hubiera un pasaje del organismo a la inteligencia, o sea, tal que por una afección del primero se cause una representación en la última, es mera ilusión porque nada podemos saber de la representación antes de que se nos objetive a través del organismo, por tanto, [porque] la afección de éste precede en la conciencia a la representación, y, según esto, no ha de aparecer como condicionada por ella, sino más bien como su condición. No [es] la representación misma, pero sí la

conciencia de ella [la que] está condicionada por la afección del organismo, y si el empirismo restringiera su afirmación a esto último, no habría nada que objetar contra él.

Así pues, si fuera posible hablar de un pasaje donde no hay en absoluto dos objetos opuestos, sino propiamente sólo un único 498// objeto, podría hablarse de un pasaje desde la inteligencia al organismo antes que uno inverso. En efecto, dado que el propio organismo es sólo un modo de intuición de la inteligencia, necesariamente todo lo que en ella hay, ha de objetivársele inmediatamente en el organismo. Sólo en esta necesidad de intuir como exterior a nosotros todo lo que hay en nosotros, [y] por tanto también la representación en cuanto tal, no sólo su objeto, se basa toda la llamada dependencia de lo espiritual respecto a lo material. Por ejemplo, apenas el organismo deja de ser un perfecto reflejo de nuestro universo, deja también de servir como órgano de autointuición, es decir, está enfermo; nos sentimos *a nosotros mismos* como enfermos sólo a causa de esa absoluta identidad del organismo con nosotros. Pero el mismo organismo sólo está enfermo según leyes de la naturaleza, es decir, según leyes de la inteligencia misma. En efecto, la inteligencia no es libre en su producir sino restringida y forzada por leyes. Luego donde mi organismo ha de estar enfermo según leyes naturales, estoy obligado también a intuirlo como tal. El sentimiento de enfermedad no nace por otra cosa que por la supresión de la identidad entre la inteligencia y su organismo, el sentimiento de salud (con tal de que se pueda llamar sentimiento a una sensación totalmente vacía) es por el contrario el sentimiento de estar la inteligencia enteramente perdida en el organismo o, según la acertada expresión de un escritor, de la transparencia del organismo para el espíritu.

A esa dependencia, no de lo intelectual mismo, pero sí de la conciencia de lo intelectual respecto a lo físico, pertenece también el aumento y la disminución de las fuerzas espirituales respecto a las orgánicas, e incluso la necesidad de aparecerse a sí mismo como nacido. Yo, en cuanto soy este individuo determinado, no era en absoluto antes de intuirme como tal [ser determinado], ni seré el mismo tan pronto como esta intuición cese. Dado que según leyes naturales es necesario un punto temporal donde el organismo, como una obra que se destruye progresivamente por fuerza propia, tiene que dejar de ser reflejo del mundo exterior, entonces la muerte, es decir, la supresión absoluta de la identidad entre el organismo y la inteligencia 499// que sólo es parcial en la enfermedad, es un suceso natural que cae él mismo en la serie originaria de representaciones de la inteligencia.

Lo que vale para la actividad ciega de la inteligencia, a saber, que el organismo es su constante reproducción, deberá ser válido también para la actividad libre, si hay una semejante en la inteligencia, lo cual no ha sido derivado hasta ahora. Por tanto, también a toda sucesión voluntaria (*freiwilling*) de las representaciones en la inteligencia le deberá corresponder un movimiento libre en su organismo, a lo que pertenece no sólo el movimiento llamado

voluntario (*willkürlich*) en el sentido estricto, sino también gestos, lenguaje, brevemente, todo lo que es expresión de un estado interior. Sin embargo cómo una representación de la inteligencia ideada libremente se transforma en un movimiento exterior, una cuestión que pertenece a la filosofía práctica y que es aludida aquí solo porque puede ser respondida únicamente según los principios que se acaban de exponer, necesita una solución enteramente distinta que la [cuestión] inversa: cómo puede estar condicionada una representación en la inteligencia por una transformación en el organismo. En efecto, en la medida en que la inteligencia produce sin conciencia, su organismo es inmediatamente idéntico a ella, de tal modo que lo que intuye exteriormente es reflejado sin más mediación por el organismo. Así, según leyes naturales es necesario que bajo estas o aquellas relaciones, por ejemplo [bajo] las causas generales de la excitación, el organismo aparezca como enfermo; dadas estas condiciones, la inteligencia ya no es libre de representar o no lo condicionado, el organismo *se vuelve* enfermo, porque la inteligencia ha de representarlo así. Pero la inteligencia se distingue de su organismo en la medida en que es libremente activa, por ende, a un representar de la primera no se sigue inmediatamente un ser en el último. Una relación de causalidad entre una actividad libre de la inteligencia y un movimiento de su organismo es tan impensable como la relación inversa, ya que ambos no son opuestos realmente sino sólo idealmente. No queda nada más, pues, que poner una armonía entre la inteligencia en cuanto libremente activa y en cuanto intuye sin conciencia, 500// armonía que es necesariamente preestablecida. Así pues, en efecto, también el idealismo trascendental necesita una armonía preestablecida, si bien no para explicar la coincidencia de transformaciones en el organismo con representaciones involuntarias, sino para explicar la coincidencia de transformaciones orgánicas con representaciones voluntarias; tampoco [necesita] una armonía preestablecida como la leibniziana, según la interpretación acostumbrada, [armonía] que tiene lugar directamente entre la inteligencia y el organismo, sino una tal que se dé entre la actividad que produce libremente y la que produce sin conciencia, ya que [el idealismo] sólo necesita la última para explicar el paso desde la inteligencia al mundo externo.

Pero cómo es posible semejante armonía no podemos entenderlo ni tampoco necesitamos entenderlo mientras nos encontremos en el ámbito presente.

Solución V

A partir de la relación, ahora enteramente derivada, de la inteligencia con el organismo es evidente que la inteligencia, en el momento actual de la conciencia, se pierde en su organismo, al que intuye como enteramente idéntico consigo y, por tanto, otra vez no llega a la intuición de sí misma.

Ahora bien, porque para la inteligencia todo su mundo se contrae en el organismo, el círculo del producir está a su vez cerrado para ella. Por consiguiente, la última acción por la cual es puesta la conciencia completa en la inteligencia (pues encontrar esta acción era nuestra única tarea; todo lo demás

que entró en la solución de esta tarea nos surgió, por así decirlo, sólo incidentalmente y tan sin intención como para la inteligencia misma) ha de caer totalmente fuera de la esfera del producir, es decir, la inteligencia misma ha de desprenderse por completo del producir si debe originarse la conciencia, lo cual, sin duda, podrá volver a suceder sólo por una serie de acciones. Pero antes de que podamos derivar estas acciones mismas, es necesario conocer, al menos en general, la esfera 501// en la cual caen esas acciones opuestas al producir. En efecto, que estas acciones hayan de ser opuestas al producir ya se puede concluir por el hecho de que deben limitar el producir.

Preguntamos, pues, si quizás en relación a lo anterior nos ha aparecido alguna acción opuesta al producir. Mientras deducíamos la serie de producciones por las cuales el Yo llegó paulatinamente a intuirse como productivo, no se mostró, por cierto, ninguna actividad por la cual la inteligencia se desprendiera del producir, si bien la posición de cada producto derivado en la propia conciencia de la inteligencia pudo ser explicada únicamente por un constante reflexionar de la última sobre lo producido, sólo que por cada reflexión nos surgía la condición de un nuevo producir. Por tanto, para explicar el progreso en el producir tuvimos que poner una actividad en nuestro objeto por medio de la cual tendía a sobrepasar todo producir particular, sólo que por esta misma tendencia se implicaba siempre en nuevas producciones. Por eso podemos saber de antemano que aquella serie de acciones postulada ahora por nosotros deberá pertenecer a la esfera de la deflexión en general.

Pero el producir está cerrado ahora para la inteligencia, de tal modo que no puede retornar a la esfera del mismo por ninguna nueva reflexión. Por tanto, el reflexionar que deduciremos ahora ha de ser por completo diferente de aquel que iba continuamente paralelo al producir, y si, como es muy posible, fuera necesariamente acompañado de un producir, éste sería libre en oposición a aquel necesario. Y a la inversa, si el reflexionar que acompañaba a la producción no consciente era un reflexionar necesario, aquel que buscamos ahora deberá ser libre. Por medio de él la inteligencia no sólo limitará cada producción suya en particular, sino que limitará en general y absolutamente el producir.

La oposición entre producir y reflexionar se hará enteramente clara al aparecemos de modo totalmente distinto desde el punto de vista de la reflexión, lo que hasta ahora hemos considerado desde el punto de vista de la intuición.

502Por tanto, ahora sabemos, al menos en general y de antemano, la esfera a la que pertenece esa serie de acciones por las cuales la inteligencia se desprende del producir en general, a saber, a la esfera de la reflexión libre. Y si esta reflexión libre debe estar en conexión con la antes deducida, su fundamento deberá hallarse inmediatamente en la tercera limitación, que precisamente nos impulsará a la época de la reflexión, así como la segunda limitación nos impulsó a la del producir. Pero hasta ahora nos vemos por completo incapaces de mostrar realmente esta conexión, y sólo podemos afirmar que la habrá.

Nota general a la Segunda Época

La comprensión de toda la conexión de la serie de acciones derivada en la última época se basa en la clara captación de la diferencia entre lo que hemos denominado la limitación primera u originaria y la segunda o particular.

En efecto, el límite originario ya fue puesto en el Yo en el primer acto de la autoconciencia por la actividad ideal o, como le apareció después al Yo, por la cosa en sí. Mas por la cosa en sí fue limitado simplemente el Yo objetivo o real. Sólo que el Yo mientras es productor, por tanto en todo el segundo período, ya no es meramente real sino ideal y real a la vez. Por ese límite originario, pues, el Yo, ahora productor, no puede sentirse limitado como tal, [y esto] asimismo porque este límite ha pasado ahora al objeto, que es precisamente la expresión (*Darstellung*) común del Yo y de la cosa en sí, [y] por eso en él ha de buscarse también esa limitación originaria puesta por la cosa en sí, tal como ella ha sido mostrada realmente en él.

Así pues, si ahora *el Yo* se siente todavía limitado, puede sentirse limitado sólo como productor, y esto puede ocurrir a su vez únicamente en virtud de un segundo límite, que ha de ser límite tanto de la cosa como del Yo.

503Ahora bien, este límite debía ser límite del padecer en el Yo, pero lo es sólo para el real u objetivo, y por eso mismo es límite de la actividad del Yo ideal o subjetivo. «La cosa en sí es limitada» significa: el Yo ideal es limitado. Luego es evidente que por el producir el límite ha pasado realmente al Yo ideal. Este mismo límite, que limita el Yo ideal[*] en su actividad limita el Yo real en su padecer. Por la contraposición entre actividad ideal y real en general está puesta la primera limitación, y la segunda lo está por la medida (*Mass*) o por el límite de esta oposición, que ha de ser necesariamente una oposición determinada apenas es reconocida como oposición, lo cual sucede precisamente en la intuición productiva.

Sin saberlo, pues, el Yo fue trasladado a la segunda limitación directamente porque llegó a ser productor, es decir, también su actividad ideal había sido limitada. Esta segunda limitación ha de ser necesaria y absolutamente contingente para el Yo ilimitable en sí. «Ella es absolutamente contingente» significa: tiene su fundamento en un actuar absolutamente libre[*] del Yo. El Yo objetivo está limitado de este modo determinado, porque el Yo ideal ha actuado justo de este modo determinado. Pero que el Yo ideal haya actuado de este modo determinado ya presupone una determinación en él. Luego ese segundo límite le ha de aparecer al Yo como dependiente y a la vez como independiente de su actividad. Esta contradicción puede resolverse únicamente porque esta segunda limitación sólo es una [limitación] *presente* y, por tanto, ha de tener su fundamento en un actuar pasado del Yo. En la medida en que se reflexiona que el límite es presente, es independiente del Yo; en la medida en que se reflexiona que es en general, está puesto por un actuar del Yo mismo. De ahí que esa limitación de la actividad ideal pueda aparecerle al Yo sólo como una limitación

del presente; por consiguiente, directamente porque el Yo se hace sintiente con conciencia, surge para él el tiempo como límite absoluto por el cual el Yo se objetiva para sí como sintiente con conciencia, es decir, como sentido interno. Ahora bien, en la acción precedente 504// (en la del producir) el Yo no era simplemente sentido interno, sino sentido interno y externo a la vez, pues era simultáneamente actividad ideal y real, lo cual, por cierto, sólo lo ve el filósofo. En consecuencia, no puede hacerse objeto para sí como sentido interno sin que a la vez se le objetive el sentido externo, y si aquél es intuido como límite absoluto, éste puede serlo sólo como actividad infinita en todas las direcciones.

Así pues, por el hecho mismo de ser limitada la actividad ideal en la producción, el sentido interno se le objetiva al Yo por el tiempo en su independencia del espacio, [y] el sentido externo, por el espacio en su independencia del tiempo; ambos, pues, aparecen en la conciencia no como intuiciones, de las que el Yo no puede ser consciente, sino sólo como intuidos.

Ahora bien, tiempo y espacio han de volver a objetivarse ellos mismos para el Yo, lo cual es la *segunda intuición* de esta época. Y por ella se pone en el Yo una nueva determinación, a saber, la *sucesión de las representaciones*, en virtud de la cual no hay en absoluto un primer objeto para el Yo, en cuanto que él sólo puede ser originariamente consciente de un segundo objeto por oposición al primero como su limitante, con lo cual la segunda limitación se pone por entero en la conciencia.

Pero ahora, la relación de causalidad misma ha de volver a objetivársele al Yo, lo cual ocurre por *acción recíproca*, la tercera intuición en esta época.

Así, pues, las tres intuiciones de esta época no son sino las categorías fundamentales de todo saber, o sea, las de relación.

La acción recíproca no es ella misma posible sin que la propia sucesión se vuelva a su vez limitada para el Yo, lo cual sucede por la *organización*, que, en la medida en que designa el punto más alto de la producción y como condición de una tercera limitación, obliga a pasar a una nueva serie de acciones.

505TERCERA ÉPOCA: DE LA REFLEXIÓN AL ACTO ABSOLUTO DE VOLUNTAD

I

En la serie de las acciones sintéticas deducidas hasta ahora no se pudo encontrar ninguna por la cual el Yo hubiera llegado inmediatamente a la conciencia de su propia actividad. Pero dado que ahora el círculo de acciones sintéticas está cerrado y enteramente agotado por las deducciones anteriores, aquella acción o la serie de acciones por las cuales la conciencia de lo deducido se pone en el Yo mismo no puede ser de tipo sintético sino sólo analítico. El punto

de vista de la reflexión es, por tanto, idéntico al punto de vista del análisis, luego a partir de él tampoco se puede encontrar una acción en el Yo que ya no haya sido puesta sintéticamente en él mismo. Pero cómo el propio Yo llega al punto de vista de la reflexión no ha sido explicado hasta ahora ni quizá pueda serlo en absoluto en la filosofía teórica. Al encontrar esa acción mediante la cual la reflexión se pone en el Yo, se reanudará el hilo sintético y a partir de ese punto se extenderá sin duda hacia el infinito.

Puesto que la inteligencia, mientras es intuyente, es una con lo intuido y no es en absoluto distinta de él, no podrá llegar a una intuición de sí misma a través de los productos antes de haberse separado *ella misma* de los *productos* y, dado que *ella misma* no *es* sino el *modo* determinado *de acción por el que surge el objeto*, sólo podrá llegar a sí misma separando su actuar como tal de lo que le surge en este actuar o, lo que es lo mismo, de lo producido.

Hasta ahora no podemos saber en absoluto si semejante separación 506// es posible o si tiene lugar en la inteligencia; supuesta semejante separación, se pregunta que habrá en la inteligencia.

Esa separación del actuar respecto a lo producido se llama, en el uso común del lenguaje, abstracción. Así pues, la abstracción aparece como la primera condición de la reflexión. Mientras la inteligencia no sea algo diferente de su actuar, no es posible conciencia alguna de él. Por la abstracción misma ella se hace algo diferente de su producir, pero por eso mismo este último ya no puede aparecer como un actuar sino sólo como algo producido.

Ahora bien, la inteligencia, es decir, ese actuar, y el objeto son originariamente uno. El objeto es este determinado porque la inteligencia ha producido precisamente así y no de otro modo. Por lo tanto, el objeto por una parte y el actuar de la inteligencia por otra volverán a concurrir en una y la misma conciencia, dado que ambos se agotan el uno en el otro y son por entero congruentes. Lo que nos surge si separamos el actuar como tal de lo originado se llama concepto. Así pues, la cuestión de cómo nuestros conceptos coinciden con los objetos no tiene, trascendentalmente, sentido alguno, en la medida en que esta pregunta supone una diversidad originaria de ambos. El objeto y su concepto, y a la inversa, concepto y objeto, son más allá de la conciencia una y la misma cosa, y la separación de ambos surge por primera vez con el nacimiento de la conciencia. Por eso una filosofía que parta de la conciencia nunca podrá explicar esa coincidencia, ni se puede explicar en absoluto sin identidad originaria, cuyo principio se halla necesariamente más allá de la conciencia.[75]

En el propio producir, donde el objeto no existe aún como objeto, el actuar mismo es idéntico con lo originado. Este estado del Yo se puede aclarar con otros similares en los cuales ningún objeto externo en cuanto tal llega a la conciencia, si bien el Yo no deja de producir o de intuir. En el estado de sueño, por ejemplo, no se suprime el producir originario, es la reflexión libre la que se interrumpe junto con la conciencia de la individualidad. Objeto e intuición están perdidos por completo 507// el uno en el otro, y precisamente por eso en la inteligencia no está

para ella misma ni lo uno ni lo otro. Si no fuera todo sólo para sí misma, la inteligencia sería en este estado intuyente para una inteligencia fuera de ella, pero ella no lo es para sí misma y, por tanto, no lo es en absoluto. Semejante estado es el de nuestro objeto, deducido hasta aquí.

Mientras la acción de producir, pura y separada de lo producido, no se nos objetive, todo existe sólo en nosotros, y sin esa separación creeríamos intuir realmente todo sólo en nosotros mismos. En efecto, que debamos intuir los objetos en el *espacio* no explica aún que los intuyamos fuera de nosotros, pues podríamos intuir también el espacio meramente en nosotros, y en realidad originariamente lo intuimos sólo en nosotros. La inteligencia está allí donde intuye, pero ¿cómo llega a intuir los objetos *fuera* de ella? No es comprensible por qué todo el mundo externo no se nos aparece como nuestro organismo, en el cual creemos estar presentes sin mediación allí donde sentimos. Así como por regla general no intuimos nuestro organismo fuera de nosotros, incluso después de haber separado de nosotros las cosas exteriores, si él no es distinguido de nosotros por una abstracción particular, así tampoco podríamos ver los objetos como distintos de nosotros sin abstracción originaria. Por consiguiente, que ellos, por así decirlo, se desliguen del alma y entren en el espacio fuera de nosotros, sólo es posible por la separación del concepto respecto del producto, es decir, de lo subjetivo respecto a lo objetivo.[76]

Ahora bien, si concepto y objeto coinciden originariamente tal que en ninguno de los dos hay ni más ni menos que en el otro, es absolutamente incomprensible una separación de ambos sin una acción particular por la cual los dos se contrapongan en la conciencia. Tal acción es la que se designa muy expresivamente con la palabra *juicio*,[77] en cuanto que por él se separa por vez primera lo que hasta ahora estaba inseparablemente unido: el concepto y la intuición. En efecto, en el juicio no se compara concepto con concepto, 508// sino conceptos con intuiciones.[78] El predicado no es en sí diferente del sujeto, pues justo en el juicio se pone una identidad de ambos. Luego una separación de sujeto y predicado sólo es posible porque aquél representa la intuición, [y] éste el concepto. En el juicio, pues, deben contraponerse por vez primera concepto y objeto, después volver a relacionarse entre sí y ser puestos como iguales.[79] Ahora bien, esta relación sólo es posible por intuición. Pero esta intuición no puede ser la misma que la productiva, pues entonces no habríamos avanzado ni un paso más, sino que ha de ser un modo de intuición completamente desconocido hasta ahora por nosotros, el cual exige primero ser derivado.

Ya que por él deben ser relacionados entre sí objeto y concepto, ha de ser de tal manera que limite con el concepto por un lado y con el objeto por otro. Y dado que el concepto es el modo de acción por el cual el objeto nace, en general, para la intuición, por tanto, la regla según la cual se construye el objeto en general, y, por el contrario, el objeto no es la regla sino la expresión de la regla misma, ha de encontrarse entonces una acción en la cual la propia regla sea

intuida como objeto o, a la inversa, en la que el objeto sea intuido como regla de la construcción en general.

Tal intuición es el *esquematismo*[80] que cada uno puede descubrir sólo a partir de la propia experiencia interna, y que, para hacerlo cognoscible y guiar la experiencia, sólo se puede describir aislándolo de todo lo que es similar a él.

El esquema ha de distinguirse tanto de la imagen como del símbolo, con los cuales se confunde muy a menudo. La imagen está determinada siempre por todos los lados de tal manera que para la identidad completa de la imagen con el objeto sólo falta la parte determinada del espacio en la cual se encuentra el objeto. El esquema, por el contrario, no es una representación determinada por todos los lados sino sólo intuición de la regla según la cual puede ser producido un objeto determinado. Es intuición, luego no concepto, pues es lo que media el concepto con el objeto. Pero tampoco es 509//intuición del objeto mismo sino sólo intuición de la regla según la cual puede ser producido.

Qué es el esquema se puede explicar con la mayor claridad mediante el ejemplo del artista mecánico que debe producir un objeto de forma determinada de acuerdo con un concepto. Lo que se le puede comunicar es el concepto del objeto; pero es absolutamente incomprensible que sin un modelo fuera de él vaya originándose paulatinamente la forma entre sus manos, la cual está unida al concepto, si no [tuviera] una regla intuida internamente, aunque de modo sensible, que lo guíe en la producción. Esta regla es el esquema, en el que no está contenido en absoluto nada individual, y que tampoco es un concepto general según el cual un artista no podría producir nada. De acuerdo con este esquema él producirá primero sólo el tosco esbozo de la totalidad, de ahí irá a la formación de las partes singulares, hasta que poco a poco, en su intuición interna, el esquema se aproxime a la imagen que lo acompaña hasta que, junto con la determinación completamente realizada de la imagen, también la misma obra de arte esté acabada.

El esquema se muestra, en el uso más común del entendimiento, como el miembro intermedio universal de reconocimiento de todo objeto como un objeto determinado. El que yo, tan pronto como vea un triángulo, sea de la clase que sea, emita en ese mismo momento el juicio de que esa figura es un triángulo, presupone una intuición del triángulo en general que no sea ni obtuso ni agudo ni recto, y [esto] no sería posible en virtud de un simple concepto del triángulo, como tampoco mediante una simple imagen del mismo; en efecto, dado que esta última es necesariamente determinada, la congruencia del triángulo real con el meramente imaginado, cuando lo haya, sería simplemente accidental, lo cual no es suficiente para la formación de un juicio.

De esta misma necesidad del esquematismo puede concluirse que todo el mecanismo del lenguaje se basa en él. Supóngase, por ejemplo, que cualquier hombre, que ignore completamente los conceptos escolares, conozca sólo ciertos ejemplares 510// o sólo algunas razas de cualquier especie animal, entonces, apenas vea un individuo de una raza aún desconocida para él [pero] de la misma

especie, emitirá el juicio de que pertenece a esta especie. En virtud de un concepto no lo puede [hacer], pues ¿de dónde pudo venirle el concepto, cuando incluso a investigadores de la naturaleza les resulta muy a menudo extremadamente difícil ponerse de acuerdo sobre conceptos de un género cualquiera?

La aplicación de la doctrina del esquematismo originario al estudio del mecanismo de las lenguas primitivas, de las opiniones más antiguas sobre la naturaleza, cuyos restos se nos han conservado en las mitologías de los pueblos antiguos, [y] finalmente su aplicación a la crítica del lenguaje científico, cuyas expresiones, casi todas, delatan su procedencia del esquematismo, presentarían con toda evidencia cómo esa operación interviene fundamentalmente en todo asunto del espíritu humano.

Para agotar todo lo que se puede decir sobre la naturaleza del esquema, aún ha de [hacerse] notar que éste es para los conceptos justo lo mismo que el símbolo para las ideas. Por tanto, el esquema se refiere siempre y necesariamente a un objeto empírico, ya sea real o a producir. Así, por ejemplo, de cada conformación orgánica, como la humana, es posible sólo un esquema, mientras que, por ejemplo, de la belleza, de la eternidad, etc., sólo hay símbolos. Y dado que el artista estético trabaja sólo según ideas, y, por otra parte, sin embargo, para presentar la obra de arte bajo condiciones empíricas necesita a la vez de un arte mecánico, es evidente que para él la gradación desde la idea hasta el objeto es doble en relación a la del artista mecánico.[*]

Una vez determinado por completo el concepto de esquema (él es, en efecto, la regla sensiblemente intuida de la producción de un objeto empírico), podemos retomar el hilo de la investigación.

Debía explicarse cómo el Yo logra intuirse a sí mismo como activo en el producir; esto se explicó a partir de la abstracción. El modo de acción por el que surge el objeto debía separarse de lo originado mismo; esto ocurrió por medio del juicio. 511// Pero el juicio no era posible él mismo sin esquematismo, pues en el juicio se pone una intuición [como] igual a un concepto; para que esto suceda ha de haber algo que haga de mediación entre ambos y esto es únicamente el esquema.

Ahora bien, la inteligencia nunca llegará a desprenderse del objeto por medio de esa facultad de abstraer del objeto particular o, lo que es lo mismo, por la facultad empírica de abstracción; pues precisamente por el esquematismo vuelve a conciliarse concepto y objeto, luego, para que el resultado de esa facultad de abstracción sea puesto en la conciencia [dicha] facultad presupone en la inteligencia misma una superior. Si la abstracción empírica debe ser fijada, esto sólo puede suceder por una facultad en virtud de la cual no sólo se distinga del objeto mismo al modo de acción por el que surge el objeto determinado sino el modo de acción por el que se origina el objeto *en general*.

II

Para caracterizar con más precisión esta abstracción superior, se pregunta ahora

a) en qué se transforma el intuir si *todo* concepto es eliminado de él (pues en el objeto están originariamente unidos intuición y concepto, pero ahora debe abstraerse del modo de acción *en general*, o sea, debe ser eliminado del objeto *todo* concepto).

En toda intuición han de distinguirse dos cosas, el intuir como tal o el intuir en cuanto es un actuar en general, y lo determinante de la intuición, lo que hace que la intuición sea intuición de un objeto, en una palabra, el concepto de la intuición.

El objeto es este determinado porque yo he actuado de esta determinada manera, pero justamente este modo determinado de acción es el concepto, luego el objeto está determinado por el concepto; por tanto, el concepto precede originariamente al objeto mismo, pero no en el tiempo 512// sino según el rango. El concepto es lo determinante, el objeto lo determinado.

Así pues, el concepto no es lo universal, como se pretende comúnmente, sino más bien la regla, lo limitante, lo determinante de la intuición y, si el concepto puede llamarse indeterminado, sólo lo es en la medida en que no es lo determinado sino lo determinante. Por tanto, lo universal es el intuir o producir, y sólo porque a este intuir en sí indeterminado llega un concepto, se hace intuición de un objeto. De la explicación usual del origen de los conceptos, si no debe ser meramente explicación del origen empírico de conceptos, a saber, aquella según la cual el concepto me debe surgir porque elimino lo determinado de varias intuiciones singulares y sólo conservo lo universal, puede denunciarse[*] muy fácilmente su superficialidad. En efecto, para emprender esa operación he de comparar sin duda esas intuiciones entre sí, pero ¿cómo lo logro sin ser guiado ya por un concepto? Pues ¿cómo sabemos que esos objetos singulares que se nos dan son de la misma especie, si el primero no se ha hecho ya concepto? Por tanto, ese método empírico de comprender lo común de varios singulares incluso presupone comprensión de la regla, es decir, del concepto, y por consiguiente de algo superior a esa facultad empírica de abstracción.

Así pues, distinguimos en la intuición el intuir mismo y el concepto o lo determinante del intuir. En la intuición originaria ambos están unidos. Por tanto, si por la abstracción superior, que denominamos trascendental en oposición a la empírica, *todo* concepto debe ser eliminado de la intuición, entonces esta última será, por decirlo así, *libre*, pues toda limitación llega a ella sólo por el concepto. Luego, despojada del mismo, el intuir será indeterminado enteramente y bajo toda consideración.

Si la intuición es completamente indeterminada, absolutamente privada de concepto, no queda de ella más que el propio intuir universal que, si a su vez se intuye, es el *espacio*.

513El espacio es el intuir privado de concepto, por tanto, no es en absoluto un concepto que haya sido abstraído de las relaciones de las cosas, pues si bien el espacio me surge por abstracción, no es un concepto abstracto, ni en el sentido en que lo son las categorías ni en el que lo son los conceptos empíricos o de géneros porque si hubiera un concepto genérico de espacio, tendría que haber varios espacios en vez de haber sólo un único espacio infinito, presupuesto ya por toda limitación en el espacio, es decir, por todo espacio singular. Siendo el espacio sólo un intuir, es necesariamente también un intuir hasta el infinito, de suerte que también la parte más pequeña del espacio sigue siendo un intuir, es decir, un espacio, no mero límite, y únicamente en esto se basa la divisibilidad infinita del espacio. Que en definitiva la geometría deba su existencia por entero a esta propiedad del espacio, y aunque realice todas las demostraciones exclusivamente a partir de la intuición, sin embargo, [lo hace] tan universalmente como por conceptos, es tan universalmente reconocido que no necesita aquí más explicación.

b) ¿En qué se transforma el concepto cuando se elimina de él toda intuición?

Al suprimirse el esquematismo originario por la abstracción trascendental, si en un polo surge la intuición carente de concepto, en el otro ha de surgir simultáneamente el concepto carente de intuición. Si las categorías, tal como son deducidas en la época precedente, son modos determinados de intuición de la inteligencia, entonces, si son despojadas de la intuición, ha de quedar la mera *determinación pura*. Ésta es la designada por el concepto lógico. Por tanto, si un filósofo[81] se encuentra originariamente sólo en el punto de vista de la reflexión o análisis, no podrá deducir las categorías sino como conceptos exclusivamente formales, luego también sólo a partir de la lógica. Pero prescindiendo de que las diversas funciones del juicio en la lógica misma necesitan todavía una deducción, y que, lejos de ser la filosofía trascendental una abstracción (*Abstractum*) de la lógica, ésta ha de ser 514// más bien abstraída de aquélla, es una nueva ilusión creer que las categorías, después de ser separadas del esquematismo de la intuición, permanecen aún como conceptos reales por el hecho de que, despojadas de la intuición, son conceptos meramente lógicos, pero unidas a ella ya no son meros conceptos sino formas reales de la intuición. La insuficiencia de semejante deducción se revelará aún por otros defectos, por ejemplo, que ella no puede descubrir el mecanismo de las categorías, tanto el particular como el general, a pesar de ser bastante claro. Así, en efecto, una propiedad notoria de las categorías llamadas dinámicas es que cada una de ellas tiene su correlato, mientras que éste no es el caso de las llamadas matemáticas, propiedad que, sin embargo, puede explicarse muy fácilmente apenas se sabe que en las categorías dinámicas sentido interno y externo aún están sin separar, mientras que de las matemáticas una pertenece sólo al sentido interno [y] la otra sólo al externo.[82] Asimismo, [el hecho de] que siempre y en toda clase haya tres categorías, de las cuales las dos primeras se oponen y la tercera es la síntesis de ambas, prueba que

el mecanismo general de las categorías se basa en una oposición superior que ya no es visible desde el punto de vista de la reflexión, para [la] cual ha de haber, pues, un [punto de vista] más elevado, situado más allá. Además, ya que esta oposición recorre todas las categorías y es un único tipo el que está a la base de todas, sin duda hay también una única categoría, y ya que del mecanismo originario de la intuición sólo pudimos derivar la única [categoría] de la relación, es de esperar que ésta sea esa única originaria, lo cual se confirma realmente al examinarlo más de cerca. Si puede probarse que antes o más allá de la reflexión el objeto no está determinado en absoluto por las categorías matemáticas, que por ellas más bien está determinado sólo el sujeto, sea en cuanto intuyente o en cuanto sintiente[83] (por ejemplo, el objeto es *uno* pero no en sí sino sólo en relación al sujeto que intuye y reflexiona a la vez); [y] si, por el contrario, puede probarse que el objeto ha de estar determinado como sustancia y accidente 515// ya en la primera intuición y sin que se le aplique (*richtet*) una reflexión: entonces se sigue de ello que las categorías matemáticas están subordinadas en general a las dinámicas o que éstas preceden a aquéllas; que por eso mismo las últimas[*] sólo pueden representar [como] separado lo que aquéllas representan como unido, porque la categoría que surge sólo en el punto de vista de la reflexión, mientras no vuelva a suceder también aquí una contraposición del sentido externo y del interno, lo cual ocurre en las categorías de la modalidad, sólo puede pertenecer o al sentido interno o al externo, y, por ende, tampoco puede tener un correlato. La demostración se podría realizar más brevemente [considerando] que en el mecanismo originario del intuir aparecen las dos primeras categorías sólo por la tercera, pero la tercera de las matemáticas ya supone siempre la *acción recíproca* en cuanto que, por ejemplo, no puede pensarse una totalidad de objetos sin pensar una recíproca presuposición universal de los objetos entre sí, ni tampoco [es pensable] una limitación del objeto singular sin pensar los objetos limitados entre sí, es decir, en acción recíproca universal. Por consiguiente, de las cuatro clases de categorías sólo las dinámicas permanecen como originarias, y si además puede mostrarse que tampoco las de modalidad pueden ser categorías en el mismo sentido, es decir, tan originarias como las de relación, entonces sólo las últimas quedan como las únicas categorías fundamentales.[84] Pues bien, en el mecanismo originario de la intuición no aparece realmente ningún objeto como *posible o imposible*, así como cada uno aparece como sustancia y accidente. Los objetos aparecen por primera vez como posibles, como reales (*wirklich*) y necesarios por el acto supremo de reflexión, que hasta ahora no se ha deducido en absoluto. Ellas expresan una mera relación del objeto a toda la facultad de conocimiento (sentido interno y externo), de tal suerte que ni por el concepto de posibilidad ni siquiera por el de realidad (*Wirklichkeit*) se pone determinación alguna en el objeto mismo. Pero esa relación del objeto con toda la facultad de conocimiento es posible sin duda sólo cuando el Yo se ha desprendido completamente del objeto, 516// es decir, de su actividad ideal y de la real a la vez, o sea sólo[*] por el acto supremo de reflexión. Respecto a él, entonces, las

categorías de modalidad pueden llamarse a su vez las supremas, igual que las de relación respecto a la síntesis de la intuición productiva, con lo que resulta evidente que no son categorías que aparezcan originariamente en la primera intuición.

III

La abstracción trascendental es condición del juicio, pero no el juicio mismo. Explica sólo cómo la inteligencia logra separar objeto y concepto, pero no cómo los vuelve a unir en el juicio. Cómo el concepto, en sí totalmente sin intuición, se une de nuevo con la intuición del espacio, en sí totalmente sin concepto, para hacerse objeto es impensable sin un mediador. Pero lo que media en general entre el concepto y la intuición es el esquema. Luego también la abstracción trascendental volverá a ser suprimida por un esquematismo que llamaremos trascendental para diferenciarlo del deducido anteriormente.

El esquema empírico fue explicado como la regla intuida sensiblemente según la cual un objeto puede ser producido empíricamente. El [esquema] trascendental, pues, será la intuición sensible de la regla según la cual un objeto puede ser producido en general o trascendentalmente. Entonces, en la medida en que el esquema contiene una regla, en esa medida sólo es objeto de una intuición interna, pero en la medida en que es regla de la construcción de un objeto, ha de ser intuido exteriormente como algo incluido (*Verzeichnetes*) en el espacio. Así pues, el esquema es en general un mediador entre el sentido interno y el externo. Por tanto, se deberá explicar el esquema trascendental como aquello que media más originariamente entre sentido interno y externo.

Pero lo más originario que media entre sentido interno y externo es el tiempo, no en cuanto es *meramente* sentido interno, es decir, límite absoluto, sino en cuanto él mismo es a su vez objeto de la intuición externa, por ende el tiempo en cuanto es línea, es decir, magnitud extendida según una única dirección.

517Detengámonos en este punto para determinar con más precisión el carácter propio del tiempo.

El tiempo, considerado desde el punto de vista de la reflexión, es originariamente[*] sólo una forma de intuición del sentido interno ya que sólo tiene lugar con respecto a la sucesión de nuestras *representaciones*, que desde este punto de vista está meramente en nosotros, mientras que sólo podemos intuir fuera de nosotros la *simultaneidad* de las sustancias lo cual es condición del sentido interno y del externo. Por el contrario, desde el punto de vista de la intuición, el tiempo ya es originariamente intuición *externa*, porque, en efecto, en él no hay diferencia alguna entre *representaciones* y *objetos*. Así pues, si para la reflexión el tiempo sólo es forma interna de la intuición, para la intuición es ambas cosas a la vez. Gracias a esta propiedad del tiempo se puede entender, entre otras cosas, por qué, mientras el espacio sólo es substrato de la geometría,

el tiempo es substrato de toda la matemática, y por qué incluso toda la geometría puede reducirse a análisis; con lo que justamente se explica la relación entre el método geométrico de los antiguos y el analítico de los modernos, mediante los cuales, a pesar de ser opuestos, se obtienen por entero los mismos resultados.

Únicamente en esa propiedad del tiempo de pertenecer a la vez al sentido externo y al interno se basa que él sea el miembro intermedio universal entre el concepto y la intuición, o [sea], el esquema trascendental. Dado que las categorías son originariamente modos de intuición [y], por tanto, no están separadas del esquematismo, lo cual sucede por primera vez mediante la abstracción trascendental, se desprende:

1) que el tiempo interviene (*mit eingeht*) originariamente ya en la intuición productiva o en la construcción del objeto, como fue probado también en la época anterior;

2) que a partir de esta relación del tiempo con los conceptos puros por un lado y con la intuición pura o el espacio por otro se ha de poder deducir el mecanismo completo de las categorías;

3) que si por la abstracción trascendental está suprimido 518// el esquematismo originario, también ha de surgir respecto a la construcción originaria del objeto una visión (*Ansicht*) por completo transformada, la cual también será la única que pueda llegar a la conciencia, ya que precisamente esa abstracción es condición de toda conciencia. Luego la intuición productiva pierde su carácter [de tal] por el mismo medio que debe atravesar para llegar a la conciencia.

Para aclarar el último punto pueden servir algunos ejemplos.

En toda transformación tiene lugar un tránsito de un estado a su contradictoriamente opuesto, por ejemplo, cuando un cuerpo pasa del movimiento según la dirección A a uno según la dirección $-A$. Esta unión de estados contradictoriamente opuestos es posible en la inteligencia, que es idéntica consigo misma y aspira continuamente a la identidad de la conciencia, sólo por el esquematismo del tiempo. La intuición produce el tiempo como constantemente en tránsito de A a $-A$ para mediar la contradicción entre opuestos. Por la abstracción se suprime el esquematismo y con él el tiempo. Hay un conocido sofisma de los antiguos sofistas por el cual impugnaban la posibilidad de un movimiento comunicado. Tómese el último momento de reposo de un cuerpo, dicen, y el primero de su movimiento, entre ambos no hay ningún intermediario. (Asimismo esto es completamente verdadero desde el punto de vista de la reflexión.) Así pues, si un cuerpo debe ser puesto en movimiento, esto sucede o en el último momento de su reposo o en el primero de su movimiento, pero aquello no es posible porque todavía está en reposo, esto tampoco es posible porque ya está en movimiento. A fin de resolver este sofisma para la reflexión, resuelto originariamente por la intuición productiva, han sido inventados los artificios de la mecánica, la cual se ve forzada a intercalar entre esos dos estados una infinidad de partes temporales, exteriores las unas a las

otras, cada una de las cuales es infinitamente pequeña, porque, mientras que para la mecánica esté suprimida la intuición productiva, que es la única que puede presentar un infinito en lo finito, es decir, 519// una magnitud en la que, a pesar de ser ella misma finita, no es posible ninguna parte infinitamente pequeña, ella sólo podrá pensar el tránsito de un cuerpo por ejemplo del reposo al movimiento, es decir, la unión de estados contradictoriamente opuestos, como mediada por una infinitud. Ahora bien, dado que ese tránsito, por ejemplo, de una dirección a la opuesta, debe ocurrir en un tiempo finito, si bien por mediación infinita, lo cual sólo es originariamente posible gracias a la continuidad, también el movimiento comunicado a un cuerpo en un momento sólo puede ser solicitación, porque, si no, se originaría una velocidad infinita en un tiempo finito. Todos estos conceptos peculiares se hacen necesarios únicamente por la supresión del esquematismo originario de la intuición. Pero por lo que concierne al movimiento en general, es absolutamente imposible una construcción del mismo desde el punto de vista de la reflexión, porque entre dos puntos cualesquiera de una línea han de pensarse muchos otros hasta el infinito, por lo que también la geometría *postula* la línea, es decir, exige que cada uno la produzca en [la] misma intuición productiva, [cosa] que ella no haría seguramente si la construcción (*Entstehen*) de una línea pudiera comunicarse por conceptos.

De la propiedad del tiempo de ser esquema trascendental se desprende por sí mismo que el tiempo no es mero concepto, ni abstraído empíricamente ni trascendentalmente. En efecto, todo aquello de lo cual podría ser abstraído el tiempo lo presupone ya a él mismo como condición. Y si él fuera una abstracción trascendental similar a los conceptos del entendimiento, tendría que haber también varios tiempos, así como, por ejemplo, hay varias sustancias. Pero el tiempo es sólo uno; lo que se denomina diversos tiempos sólo son distintas limitaciones del tiempo absoluto. Por eso tampoco se puede demostrar por meros conceptos ningún axioma del tiempo, por ejemplo, que no puede haber dos tiempos separados o simultáneos, ni ninguna proposición de la aritmética, la cual descansa por completo en la forma del tiempo.

Una vez deducido el esquematismo trascendental, nos vemos también en situación de analizar por entero todo el mecanismo de las categorías.

La primera categoría, que se halla a la base de todas las demás, la única 520// por la cual el objeto está ya determinado en la producción, es, como sabemos, la de relación, la única que representará el sentido externo y el interno aún como unidos, puesto que ella es la única categoría de la intuición.

La primera categoría de la relación, sustancia y accidente, designa la primera síntesis del sentido interno y del externo. Ahora bien, si se elimina el esquematismo trascendental tanto del concepto de sustancia como del de accidente, no queda más que el concepto meramente lógico de sujeto y de predicado. Si por el contrario, se quita de ambos todo concepto, entonces la sustancia permanece sólo como pura extensión o como espacio [y] el accidente

sólo como límite absoluto o como tiempo en cuanto sentido *meramente* interno y por completo independiente del espacio. Pues bien, cómo el concepto, carente en sí por entero de intuición, de sujeto lógico o el concepto de predicado lógico, asimismo carente de intuición, llegan a ser aquél sustancia [y] éste accidente, sólo puede explicarse porque se agrega a ambos la determinación del tiempo.

Pero, precisamente, ésta se añade por primera vez mediante la segunda categoría, pues sólo por la segunda (según nuestra deducción, la intuición de la primera) se transforma en tiempo para el Yo lo que en la primera es sentido interno. Así pues, la primera categoría sólo es intuible por la segunda, como ha sido demostrado a su tiempo; el fundamento de esto que aquí se muestra es que sólo por la segunda se añade el esquema trascendental del tiempo.

La sustancia sólo puede ser intuida como tal porque es intuida como permanente en el tiempo, pero no puede ser intuida como permanente sin que el tiempo, que hasta ahora sólo designó el límite absoluto, transcurra (se extienda según una única dimensión), lo cual sucede, precisamente, sólo por la sucesión de la conexión causal. Pero también a la inversa, que una sucesión cualquiera tenga lugar en el tiempo sólo puede intuirse en oposición a algo en él o a algo permanente en el espacio, porque el tiempo detenido en el transcurrir es = espacio, y esto es precisamente la sustancia. Por consiguiente, estas dos categorías 521// sólo son posibles recíprocamente la una por la otra, es decir, sólo son posibles en una tercera, que es la acción recíproca.

De esta deducción pueden abstraerse por sí mismas las dos siguientes proposiciones, desde las cuales se puede comprender el mecanismo de todas las restantes categorías:

1) La oposición que tiene lugar entre las dos primeras categorías es la misma que originariamente tiene lugar entre espacio y tiempo.

2) La segunda categoría en cada clase es necesaria sólo porque añade el esquema trascendental a la primera. Mostramos la aplicación de todo esto a las categorías llamadas matemáticas, aunque aún no están derivadas como tales, no para anticipar algo que aún no ha sido deducido, sino para aclarar más estas dos proposiciones con un examen más amplio.

Hemos indicado ya que ellas no son categorías de la intuición, en cuanto que surgen sólo en el punto de vista de la reflexión. Pero precisamente junto con la reflexión es suprimida la unidad entre sentido externo e interno, y por ello la única categoría fundamental, la de la relación, se separa en dos opuestas, de las cuales la primera designa sólo lo que en el objeto pertenece al sentido externo, mientras que la otra expresa sólo lo que en el objeto pertenece al interno intuido externamente.

Si ahora, para comenzar con la primera, se elimina de la categoría de la unidad, que es la primera en la clase de la cantidad, toda intuición, entonces sólo queda la unidad lógica. Si ésta debe unirse con la intuición, ha de añadirse la determinación del tiempo. Ahora bien, magnitud unida con tiempo es *número*. Luego sólo por la segunda categoría (la pluralidad) se añade la determinación

del tiempo. En efecto, sólo con la pluralidad dada comienza el contar. Yo no cuento donde sólo hay una única cosa. La unidad se hace número sólo por la multiplicidad (*Mehrheit*) (que tiempo y pluralidad aparezcan sólo conjuntamente puede verse también por el hecho de que sólo por la segunda categoría de la relación, justo aquella por la que 522// el tiempo surge por primera vez en la intuición externa para el Yo, está determinada una multiplicidad de objetos. Incluso en la sucesión voluntaria de las representaciones se me origina una multiplicidad de objetos sólo porque concibo uno después del otro, es decir, sólo porque los concibo en el tiempo. En la serie de los números el 1 llega a ser la unidad, es decir, la expresión de la finitud en general, sólo por la multiplicidad. Esto puede probarse así. Si el 1 es un número finito, tiene que haber para él un posible divisor, pero 1/1 = 1, por tanto, 1 es divisible sólo por 2, 3, etc., es decir, por la pluralidad en general; sin ésta sería 1/0, o sea lo infinito).

Pero [si] la unidad no es intuible sin pluralidad, tampoco lo es la pluralidad sin unidad, luego ambas se presuponen recíprocamente, es decir, ambas son posibles sólo por una tercera [categoría] común.

Y este mismo mecanismo se muestra en las categorías de la cualidad. Si elimino de la realidad (*Realität*) la intuición del espacio, lo cual ocurre por abstracción trascendental, no me queda más que el concepto meramente lógico de la posición en general. Si vuelvo a unir este concepto con la intuición del espacio, me surge la ocupación del espacio (*Raumerfüllung*) que, sin embargo, no se puede intuir sin un grado, o sea, sin tener una magnitud en el tiempo. Pero el grado, es decir, la determinación por el tiempo, se añade por primera vez con la segunda categoría, la de la negación. En consecuencia, la segunda es aquí de nuevo necesaria únicamente porque la primera se hace intuible sólo mediante ella, o [sea] porque agrega a aquélla el esquema trascendental.

Quizás sea más claro así. Si pienso lo real en los objetos como ilimitado, esto se extenderá hasta lo infinito, y puesto que, como ha sido probado, la intensidad está en relación inversa a la extensión, no queda más que extensión infinita con ausencia de toda intensidad, es decir, el espacio absoluto. Si, por el contrario, se piensa la negación como lo ilimitado, no queda más que la intensidad infinita sin extensión, o sea, el punto o el sentido interno en cuanto es *meramente* sentido interno. Por tanto, si elimino de la primera categoría la segunda, me queda el espacio absoluto, 523// si quito de la segunda la primera, me queda el tiempo absoluto (es decir, el tiempo *meramente* como sentido interno).

Pero en la intuición originaria no nos surge ni concepto ni espacio ni tiempo solos y separados, sino todo a la vez. Así como nuestro objeto, el Yo, une en el objeto estas tres determinaciones de modo no consciente y por sí mismo, así también nos ocurrió en la deducción de la intuición productiva. Mediante la abstracción trascendental, que consiste precisamente en suprimir aquel tercer [término] que la intuición forja (*bindet*),[*] sólo pudieron quedar para nosotros como partes integrantes de la misma el concepto privado de intuición y la

intuición carente de concepto. Desde este punto de vista la cuestión de cómo es posible el objeto sólo puede expresarse así: ¿cómo conceptos carentes por completo de intuición, que encontramos en nosotros como conceptos *a priori*, pueden ser ligados a la intuición o pasar a ella tan indisolublemente que son por entero inseparables del objeto? Siendo posible este tránsito sólo por el esquematismo del tiempo, concluimos que también el tiempo tuvo que intervenir ya en esa síntesis originaria. De este modo se cambia por completo el orden de la construcción que hemos seguido en la época precedente, mientras que, sin embargo, la abstracción trascendental nos lleva únicamente a analizar con conciencia clara el mecanismo de la síntesis originaria.

IV

La abstracción trascendental fue postulada como condición de la empírica, ésta como condición del juicio. Así pues, esa abstracción está a la base de todo juicio, incluso del más común, y la facultad trascendental de abstracción o facultad de los conceptos *a priori* es tan necesaria en toda inteligencia como la autoconciencia misma.

Pero la condición no llega a la conciencia antes que lo condicionado, y la abstracción trascendental se pierde en el juicio o en la [abstracción] empírica, la cual, junto con su resultado, se eleva a la conciencia por aquélla.

524Ahora, dado que podemos saber que en la conciencia común no aparece necesariamente algo ni de la abstracción trascendental ni de su resultado y que, si aparece, es absolutamente contingente se puede conjeturar de antemano cómo la abstracción trascendental se pone a su vez en la conciencia junto con su resultado: esto sólo será posible por una acción que ya no puede ser necesaria respecto a la conciencia común (pues si no, también el resultado de la misma tendría que hallarse siempre y necesariamente en ella); por eso ha de ser una acción que no resulte de ninguna otra en la inteligencia misma (sino de una acción exterior a ella), que, por consiguiente, sea absoluta para la propia inteligencia. La conciencia común muy bien podría llegar hasta la conciencia de la abstracción empírica y de su resultado, pues de esto se cuida la abstracción trascendental, la cual, sin embargo, quizá porque por ella está puesto todo lo que en general aparece en la conciencia empírica, ya no llegará necesariamente a la conciencia, y si llega a ella, sólo de modo contingente.

Ahora bien, es evidente que el Yo, sólo siendo consciente también de la abstracción trascendental, podría elevarse para sí mismo absolutamente sobre el objeto (pues mediante la abstracción empírica se desprende sólo del objeto determinado), y es evidente que él puede reconocerse a sí mismo como inteligencia sólo en cuanto se eleva por encima de todo objeto. Pero dado que esta acción, que es una abstracción absoluta, precisamente por ser absoluta no es explicable ya a partir de ninguna otra [acción] en la inteligencia, aquí se quiebra

la cadena de la filosofía teórica; y con respecto a ella sólo queda la exigencia absoluta: *debe* aparecer en la inteligencia semejante acción, pero justo con ello la filosofía teórica traspasa su límite y entra en el ámbito de la práctica, que afirma (*setzt*) sólo por exigencias categóricas.

La cuestión de si esta acción es posible y cómo ya no cae en la esfera de la investigación teórica, pero ella ha de responder aún a una única cuestión. Aceptado hipotéticamente que 525// haya semejante acción en la inteligencia, ¿cómo se encontrará a sí misma y cómo encontrará al mundo de los objetos? Sin duda, por esta acción se le origina lo que ya estaba puesto para nosotros por la abstracción trascendental y así, porque *nosotros* entramos en la filosofía *práctica*, llevamos a nuestro *objeto* enteramente al punto que abandonamos cuando pasamos a la práctica.

La inteligencia se eleva sobre todo lo objetivo por una acción absoluta. En esta acción desaparecería para ella todo lo objetivo si no perdurase la limitación originaria, pero ésta ha de perdurar, pues si la abstracción debe suceder, aquello de lo que se abstrae no puede cesar. Pero ya que la inteligencia se siente absolutamente libre en la actividad de abstracción y, sin embargo, a la vez retrotraída a la intuición por la limitación originaria, por algo así como la gravedad intelectual, precisamente sólo en esta acción es limitada, es decir, llega a ser objeto para sí misma como inteligencia, por tanto ya no simplemente en cuanto actividad real, como en la sensación, ni simplemente en cuanto ideal, como en la intuición productiva, sino en cuanto ambas a la vez. Se aparece a sí como limitada por la intuición productiva. Pero la intuición como acto ha desaparecido en la conciencia y sólo ha quedado el producto. «Ella se reconoce a sí misma como limitada a través de la intuición productiva» significa, pues: se reconoce como limitada por el mundo objetivo. En consecuencia, por vez primera se enfrentan aquí el mundo objetivo y la inteligencia entre sí en la conciencia misma, así como lo encontramos en la conciencia mediante la primera abstracción filosófica.

La inteligencia puede fijar ahora la abstracción trascendental, lo cual, sin embargo, ya sucede por libertad y, en concreto, por una dirección particular de la libertad. De aquí se explica por qué no aparecen conceptos *a priori* en toda conciencia y por qué no aparecen en ninguna siempre y necesariamente. Pueden aparecer pero no necesitan aparecer.

Puesto que por la abstracción trascendental se separa todo lo que 526// estaba unido en la síntesis originaria de la intuición, todo esto se le objetivará a la inteligencia como separado, aunque siempre por libertad, por ejemplo, el tiempo separado del espacio y del objeto, el espacio como forma de la simultaneidad, los objetos como determinándose recíprocamente el uno al otro su lugar en el espacio, y en esto la inteligencia se encuentra totalmente libre respecto al objeto del cual parte la determinación.

Pero, en general, su reflexión o se dirige al *objeto*, con lo cual le nace la categoría de la intuición ya deducida, o la de la *relación*.

O reflexiona sobre *sí misma*. Si es a la vez reflexionante e *intuyente*, le surge la categoría de la *cantidad*, que, unida con el esquema, es número, pero que por eso mismo no es originaria.

Si es reflexionante y *sintiente* a la vez o reflexiona sobre el grado en el cual está lleno el tiempo para ella, le surge la categoría de la *cualidad*.

O finalmente, por el supremo acto de reflexión reflexiona *a la vez sobre el objeto y sobre sí*, en la medida en que es actividad ideal y real a la vez. Si reflexiona a la vez sobre el objeto y sobre sí como actividad real (libre), entonces se origina la categoría de la posibilidad. Si reflexiona a la vez sobre el objeto y sobre sí como actividad ideal (limitada), con ello le surge la categoría de la realidad (*Wirklichkeit*).

También aquí sólo por la segunda categoría se vuelve a añadir la determinación del tiempo a la primera. Pues la limitación de la actividad ideal, según lo deducido en la época anterior, consiste precisamente en que ella reconoce el objeto como *presente*. Por tanto, real es un objeto que está puesto en un momento *determinado* del tiempo, posible, por el contrario, lo que es puesto y, por así decir, arrojado en el tiempo en general por la actividad que reflexiona sobre la real.

Si la inteligencia concilia aún esta contradicción entre 527//actividad real e ideal, le surge el concepto de *necesidad*. Necesario es lo que está puesto en todo tiempo; pero todo tiempo es la síntesis para el tiempo en general y para un tiempo determinado, porque lo que está puesto en todo tiempo se pone de forma tan determinada como en el tiempo singular y, sin embargo, tan libremente como en el tiempo en general.

Los correlatos negativos de las categorías de esta clase[85]no se comportan como los de la relación, ya que de hecho no son correlatos, sino contradictoriamente opuestos a las positivas. Tampoco son verdaderas categorías, es decir, conceptos por los cuales estuviera determinado un objeto de la intuición al menos para la reflexión, sino más bien, si las categorías positivas de esta clase son las supremas para la reflexión o la silepsis de todas las otras, ésas (las negativas), por el contrario, son lo absolutamente opuesto a la totalidad de las categorías.[86]

Dado que los conceptos de posibilidad, de realidad y de necesidad se originan por el acto supremo de reflexión, son necesariamente también aquellos con los que se cierra toda la bóveda de la filosofía teórica. Pero que estos conceptos se encuentren ya en el paso de la filosofía teórica a la práctica, lo supondrán los lectores ya ahora en parte, y en parte lo reconocerán aún más claramente cuando expongamos ahora el sistema mismo de la filosofía práctica.

Nota general a la Tercera Época

La última investigación que ha de cerrar toda la filosofía teórica es, sin duda, sobre la distinción entre conceptos *a priori* y *a posteriori*, que difícilmente se puede clarificar de otro modo que mostrando su origen en la inteligencia misma. Lo peculiar del idealismo trascendental respecto a esta doctrina es precisamente esto: que él incluso puede demostrar el origen de los llamados conceptos *a priori*, lo cual es ciertamente posible sólo porque se traslada a una región situada más allá de la conciencia común, mientras que 528// una filosofía que se limite a esta última de hecho sólo puede encontrar estos conceptos como existiendo (*vorhanden*) y, por decirlo así, estando ahí (*daliegend*), con lo cual se enreda en las dificultades irresolubles que desde siempre se han opuesto a los defensores de estos conceptos.

Porque nosotros trasladamos el origen de los conceptos llamados *a priori* más allá de la conciencia, donde cae para nosotros también el origen del mundo objetivo, afirmamos con la misma evidencia e igual derecho que nuestro conocimiento originariamente es total y absolutamente empírico y que es total y absolutamente *a priori*.

Todo nuestro conocimiento es originariamente empírico justo porque concepto y objeto nos surgen inseparablemente y a la vez. En efecto, si tuviéramos originariamente un conocimiento *a priori*, tendría que surgimos primero el concepto del objeto y después, conforme a él, el objeto mismo; sólo esto permitiría una captación (*Einsicht*) efectiva del objeto *a priori*. A la inversa, se llama empírico todo aquel conocimiento que me surge por completo sin mi intervención, como por ejemplo, mediante un experimento físico cuyo resultado no puedo saber de antemano. Pues bien, todo conocimiento de objetos nos llega originariamente con tal independencia de nosotros que sólo después de estar ahí esbozamos un concepto de ellos y no podemos comunicar este concepto sino incluso de nuevo mediante la intuición totalmente involuntaria. Por tanto, todo conocimiento es en su origen puramente empírico.

Mas precisamente porque todo nuestro conocimiento es en su origen total y absolutamente empírico, es total y absolutamente *a priori*. En efecto, si él no fuese por entero nuestra producción, todo nuestro saber nos sería dado desde fuera, lo cual es imposible porque entonces no habría nada necesario y válido universalmente en nuestro saber; por consiguiente, no queda sino que algunas cosas nos llegan de fuera pero otras de nosotros mismos. Luego nuestro saber puede ser total y absolutamente empírico sólo porque procede total y absolutamente de nosotros mismos, o sea, porque es total y absolutamente *a priori*.

En efecto, en la medida en que el Yo produce todo desde sí, en esa [misma] medida todo es *a priori*, no sólo este o aquel concepto o bien no sólo la 529// forma del pensar, sino todo el saber único e indivisible.

Pero en la medida en que no somos conscientes de este producir, en esa [misma] medida no hay nada *a priori* en nosotros, sino que todo es *a posteriori*. Para que lleguemos a ser conscientes de la aprioridad de nuestro conocimiento, es necesario que seamos conscientes de la acción del producir en general, separada de lo producido. Pero justo en esta operación se nos escapa del concepto todo lo material (toda intuición) del modo deducido anteriormente, y no puede quedar nada sino lo puramente formal. En este sentido hay, efectivamente, para nosotros conceptos *a priori*, a saber, puramente formales, pero estos conceptos son también sólo en cuanto concebimos, en cuanto abstraemos de esa manera determinada, por tanto no sin nuestra intervención, sino por una dirección particular de la libertad.[87]

Así pues, hay conceptos *a priori* sin que haya conceptos *innatos*. Lo innato en nosotros no son los conceptos, sino nuestra propia naturaleza y todo su mecanismo.[88] Esta naturaleza es determinada y actúa de manera determinada, pero completamente sin conciencia, pues ella misma no es otra cosa que este actuar; el concepto de este actuar no está en ella, pues si no, debería ser originariamente algo diferente de este actuar, y cuando llega a ella entonces lo hace sólo por un nuevo actuar que transforma a ese primero en objeto para sí.

Pero con esa identidad originaria del actuar y del ser que pensamos en el concepto de Yo se hace completamente imposible no sólo la idea (*Vorstellung*) de conceptos innatos, que desde hace tiempo se estuvo obligado a abandonar por el descubrimiento de que en todos los conceptos hay algo activo, sino también la [idea], aún hoy tan traída de la existencia de esos conceptos como disposiciones originarias, porque esta [idea] está fundada únicamente en la representación del Yo como un sustrato particular distinto de su actuar. En efecto, quien nos diga que no es capaz de pensar un actuar sin substrato, confiesa precisamente por eso que ese supuesto substrato del 530// pensar mismo es un mero producto de su imaginación, o sea, de nuevo sólo su propio pensar que, de esta forma, él está forzado a presuponer como independiente en un retroceso hasta el infinito. Es una mera ilusión de la imaginación que, después de haber eliminado de un objeto el único predicado que tiene, aún quede algo de él, no se sabe qué. Así, por ejemplo, nadie dirá que la impenetrabilidad está enraizada en la materia, pues la impenetrabilidad es la materia misma. ¿Por qué se habla entonces de conceptos enraizados en la inteligencia, si estos conceptos son la inteligencia misma? Los aristotélicos compararon el alma con una tabla rasa (*unbeschriebenen*) en la cual se imprimirían posteriormente los caracteres de las cosas exteriores. Pero si el alma no es una tabla rasa, entonces ¿es por eso una tabla escrita (*beschriebene*)?

Si los conceptos *a priori* son disposiciones en nosotros, para el desarrollo de estas disposiciones tenemos además el coche (*Anstoss*) externo. La inteligencia es una facultad en reposo sobre la que actúan las cosas externas, por así decirlo, como causas excitantes de la actividad o como estímulos. Únicamente que la inteligencia no es una facultad en reposo que hubiera de ser puesta en actividad,

pues si no, tendría que ser otra cosa además de actividad, tendría que ser actividad ligada a un producto, aproximadamente como es el organismo, una intuición ya potenciada de la inteligencia. Tampoco queda ningún predicado objetivo para eso desconocido de lo que procede el choque después de haber apartado de él todos los conceptos *a priori*, por consiguiente, quizás se debería poner ese *X* en una inteligencia, como Malebranche, que nos hace ver todo en Dios,[89] o el ingenioso Berkeley, que llama a la luz un diálogo del alma con Dios,[90] ideas que, sin embargo, no precisan una refutación para una época que ni siquiera las comprende.

Así pues, si por conceptos *a priori* se entiende ciertas disposiciones originarias del Yo, se seguiría prefiriendo siempre con razón la idea de hacer surgir todos los conceptos mediante impresiones externas, no como si se pudiera pensar con esto algo inteligible, sino porque entonces en nuestro conocimiento habría 531// al menos unidad e integridad (*Ganzheit*). Locke,[91] el principal defensor de esta opinión, combate la quimera de los conceptos innatos, que suponía en Leibniz,[92] quien estaba muy lejos de ello, sin notar que es asimismo incomprensible que las ideas estén originariamente impresas en el alma o que se impriman por primera vez por los objetos, [y] tampoco se le ocurre preguntarse si hay en este sentido no ya una idea innata sino en general alguna idea en el sentido de ser una impresión en el alma, sea de lo que sea.

Todas estas confusiones se solucionan mediante una única proposición: que nuestro conocimiento no es originariamente ni *a priori* ni *a posteriori* por cuanto toda esta distinción se hace pura y exclusivamente respecto a la conciencia filosófica. Por la misma razón, a saber, porque el conocimiento no es ni lo uno ni lo otro originariamente, es decir, respecto al *objeto* de la filosofía, al *Yo*, tampoco puede ser en parte lo uno y en parte lo otro, afirmación que de hecho hace imposible toda verdad u objetividad del conocimiento *a priori*. Pues no sólo [ocurre] que suprime totalmente la identidad de la representación y del objeto, ya que efecto y causa nunca pueden ser idénticos, [sino que] ha de afirmar o que las cosas se acomodan en nosotros a esas formas originarias como si fueran materia amorfa o, por el contrario, que esas formas se ajustan a las cosas, con lo cual pierden toda necesidad. Pues la tercera suposición posible, según la cual el mundo objetivo y la inteligencia representaría algo así como dos relojes que sin saber el uno del otro y completamente aislados coinciden entre sí precisamente porque cada uno sigue su marcha regular,[93] afirma algo por entero superfluo y falta contra un principio fundamental de toda explicación: lo que puede explicarse por una sola cosa, no debe explicarse por varias, por no decir que también este mundo objetivo, situado totalmente fuera de las representaciones de la inteligencia, sólo puede existir a su vez por y para una inteligencia, porque es expresión de conceptos.[94]

CAPÍTULO IV
SISTEMA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA SEGÚN PRINCIPIOS DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

532No nos parece innecesario hacer notar de antemano a los lectores que lo que pensamos exponer aquí no es algo así como una filosofía moral, sino más bien la deducción trascendental de la pensabilidad y explicabilidad de los conceptos morales en general; también que llevaremos con la máxima generalidad esta investigación sobre lo que pertenece a la filosofía moral de la filosofía trascendental, de suerte que reduciremos el todo a pocas proposiciones principales y problemas, dejando al lector mismo la aplicación a problemas singulares, quien de este modo puede experimentar con la mayor facilidad no sólo si ha comprendido el idealismo trascendental, sino si ha aprendido también a usar este tipo de filosofía como instrumento de investigación, lo cual es la cuestión principal.

Primera proposición. La abstracción absoluta, es decir, el inicio de la conciencia, sólo es explicable desde un autodeterminarse o un actuar de la inteligencia sobre sí misma

Demostración

Lo que se entiende por abstracción absoluta se supone conocido. Es la acción en virtud de la cual la inteligencia se eleva absolutamente por encima de lo objetivo. Siendo esta acción 533// absoluta, no puede estar condicionada por ninguna de las acciones precedentes, por tanto, con ella se rompe, por así decirlo, la conexión de acciones en la cual la siguiente se hace necesariamente por la anterior y comienza una nueva serie.

«Una acción no sigue a otra anterior de la inteligencia» significa: no es explicable desde la inteligencia en la medida en que es esta [inteligencia] determinada, en la medida en que actúa de manera determinada, y ya que ha de ser explicable en general, sólo lo es desde lo absoluto en la inteligencia misma, desde el último principio de todo actuar en ella.

«Una acción sólo es explicable desde lo último en la inteligencia misma» (puesto que lo último en la inteligencia no es otra cosa que su duplicidad originaria) ha de significar tanto como: la inteligencia ha de determinarse a sí misma para esta acción. Por tanto, la acción es ciertamente explicable, sólo que no desde un *estar*-determinado de la inteligencia, sino desde un autodeterminarse inmediato.

Pero una acción por la que la inteligencia se determina a sí misma es un actuar sobre sí mismo. Luego la abstracción absoluta sólo es explicable desde semejante actuar de la inteligencia sobre sí misma y, dado que la abstracción absoluta es el inicio de toda conciencia en el tiempo, también el comienzo primero de la conciencia sólo es explicable desde semejante [actuar], lo cual era lo que había que demostrar.

Corolarios

1) Ese autodeterminarse de la inteligencia se llama *querer* (*Wollen*) en el sentido más general de la palabra.[95] Que en todo querer haya un autodeterminarse, que al menos aparezca como tal, cada uno puede probárselo por intuición interna misma; si este fenómeno es verdadero o ilusorio no nos importa aquí. Tampoco se trata de un querer determinado en el cual aparezca ya el concepto de un objeto, sino del autodeterminarse trascendental, del acto originario de libertad. Pero qué es esa autodeterminación no puede explicársele a nadie que no lo sepa por propia intuición.[96]

534 2) Si esa autodeterminación es el querer originario, se sigue que la inteligencia se hace a sí misma objeto sólo por medio del querer.

Así pues, el acto de voluntad es la perfecta solución a nuestro problema de cómo la inteligencia se reconoce como intuyente. La filosofía teórica se completó con tres actos principales. En el primero, el acto aún no consciente de la autoconciencia, el Yo era sujeto-objeto sin serlo para sí mismo. En el segundo, el acto de la sensación, se le hizo objeto sólo su actividad objetiva. En el tercero, el de la intuición productiva, se objetivó para sí como sintiente, es decir, como sujeto. Mientras el Yo sea sólo productor nunca es objetivo como Yo, precisamente porque el [Yo] intuyente siempre va hacia algo distinto de sí y él mismo nunca llega a objetivarse como aquello para lo cual todo lo otro es objetivo; por eso, a lo largo de toda la época de la producción nunca pudimos llegar a que lo productor, lo intuyente, se objetivara para sí mismo como tal; sólo la intuición productiva pudo ser potenciada (por ejemplo, por la organización), pero no la autointuición del Yo mismo. Por vez primera en el querer también ésta se eleva a la potencia superior, pues por él el Yo se objetiva para sí como *todo* lo que es, o sea, como sujeto y objeto a la vez, o como productor. Este productor, por así decirlo, se desprende del Yo meramente ideal y ya nunca puede volver a ser ideal, sino que es lo eterna y absolutamente objetivo para el Yo mismo.

3) Dado que el Yo se hace objeto para sí *en cuanto* Yo por el acto de la autodeterminación, se pregunta aún cómo se comporta este acto con respecto a

aquel [acto] originario de la autoconciencia, que es también un autodeterminarse por el que, sin embargo, no ocurre lo mismo.

Por lo [dicho] hasta aquí se nos ha dado ya una nota distintiva entre ambos. En aquel acto primero sólo había oposición simple entre determinante y determinado, que era igual a la oposición entre intuyente e intuido. En el acto presente no hay esta oposición simple, sino que a lo determinante 535// y a lo determinado *en conjunto* se enfrenta un intuyente, y ambos juntos, intuido e intuyente del acto primero, son aquí lo *intuido*.

La razón de esta diferencia era la siguiente. En aquel acto primero el Yo *llegó a ser* por primera vez, pues el Yo no es sino lo que se hace objeto para sí mismo; luego no había aún en el Yo una actividad ideal que pudiera a la vez reflexionar sobre lo que surge. En el acto presente ya *está* el Yo, y sólo se trata de que se objetive para sí como lo que ya es. Por tanto, este acto segundo, el de la autodeterminación, es de hecho, objetivamente considerado, enteramente lo mismo que aquel primero y originario, sólo que con la diferencia de que en el presente se hace objeto para el Yo la totalidad del primero, mientras que en el primero sólo lo objetivo en él se le hizo objeto.[97]

Sin duda, éste es el lugar más apropiado para tomar en consideración, asimismo, la pregunta a menudo repetida sobre cuál es el principio común por el que se relacionan la filosofía teórica y la práctica.[98]

Es la autonomía, comúnmente colocada sólo en la cima de la filosofía práctica, y que, ampliada a principio de toda la filosofía, es en su realización idealismo trascendental. La diferencia entre la autonomía originaria y aquella de la que se trata en la filosofía práctica sólo es la siguiente: mediante la primera el Yo se determina a sí mismo absolutamente pero sin serlo para sí mismo, el Yo se da la ley y a la vez la realiza en una y la misma acción, en consecuencia tampoco se distingue a sí mismo como legislador, sino que contempla las leyes sólo en sus productos como en un espejo;[99] por el contrario, el Yo en la filosofía práctica no está opuesto al real como ideal, sino al ideal y al real a la vez, pero por eso mismo ya no es ideal sino *idealizante (idealisirend)*. Mas por la misma razón, porque un Yo idealizante está opuesto a la vez al ideal y al real, o sea, al Yo productor, este último ya no es intuyen te en la filosofía práctica, es decir, productor *sin conciencia*, sino con conciencia, es decir *realizador (realisirend)*.

536Según esto, la filosofía práctica se basa por entero en la duplicidad del Yo idealizante (que proyecta ideales) y el realizador. Pero el realizar es también un producir, luego lo mismo que en la filosofía teórica es el intuir, con la sola diferencia de que el Yo produce aquí con conciencia, así como a la inversa, en la filosofía teórica el Yo es también idealizante, salvo que aquí concepto y hecho, proyectar y realizar, son una y la misma cosa.

De esta oposición entre filosofía teórica y práctica pueden extraerse de inmediato varias conclusiones importantes de las cuales ofrecemos aquí sólo las principales.

a) En la filosofía teórica, es decir, antes (*Jenseits*) de la conciencia,[100] me surge el objeto precisamente como me surge en la [filosofía] práctica, o sea, en la conciencia. La diferencia entre el intuir y el actuar libre es sólo que el Yo es, en este último, productor para sí mismo. Lo *intuyente* es *meramente ideal*, como siempre que tiene únicamente al Yo por objeto, lo *intuido* es *todo* el Yo, es decir, el ideal y real a la vez. Aquel que actúa en nosotros, cuando actuamos libremente, es el mismo que intuye en nosotros, o sea, la actividad intuyente y práctica en una sola: [éste es] el resultado más notable del idealismo trascendental, que ofrece las mayores aclaraciones sobre la naturaleza del intuir tanto como del actuar.

b) El acto absoluto de la autodeterminación fue postulado para explicar cómo la inteligencia llega a ser para sí misma intuyente. Según la experiencia frecuentemente repetida que hemos hecho sobre esto, no nos puede resultar extraño si vemos que también por este acto nos surge algo completamente distinto de lo que nos propusimos. A través de toda la filosofía teórica vimos fracasar constantemente la tendencia de la inteligencia a hacerse consciente de su actuar como tal. Éste es también aquí el caso. Pero precisamente sólo en este fracaso, precisamente sólo en que al intuirse a sí misma como productora, para la inteligencia, surge a la vez la conciencia completa, 537// se basa el que el mundo llegue a ser realmente objetivo para ella. En efecto, precisamente porque la inteligencia se intuye como productora, se separa el Yo meramente ideal del que es ideal y real a la vez, por tanto, ahora es por entero objetivo e independiente del simplemente ideal. En la misma intuición la inteligencia llega a ser productora con conciencia, pero debería hacerse consciente de sí misma como productora sin conciencia. Esto es imposible, y sólo por eso el mundo le aparece como realmente objetivo, es decir, existiendo sin su intervención. La inteligencia no dejará ahora de producir, pero produce con conciencia, por tanto, aquí comienza un mundo enteramente nuevo que, desde este punto, irá hasta el infinito. El primer mundo, si está permitido expresarse así, o sea, el [mundo] originado por la producción no consciente, cae ahora con su origen, por así decirlo, detrás de la conciencia. Así pues, la inteligencia tampoco podrá nunca comprender inmediatamente que ella produce ese mundo desde sí y del mismo modo que este segundo, cuya producción se inicia con la conciencia. Así como del acto originario de la autoconciencia se desarrolla una naturaleza entera, a partir del segundo o [sea] del [acto] de la libre autodeterminación, resultará una segunda naturaleza cuya derivación es todo el objeto de la siguiente investigación.

Hasta ahora sólo hemos reflexionado sobre la identidad del acto de la autodeterminación con el [acto] originario de la autoconciencia y sólo sobre la única nota distintiva de ambos, que éste es sin conciencia y aquél es consciente, pero queda aún algo muy importante que ha de ser tomado en consideración más adelante, a saber, que ese acto originario de la autoconciencia cae *fuera de todo tiempo*, mientras que éste, constituyendo el inicio no trascendental sino

empírico de la conciencia, cae necesariamente en un momento determinado de la conciencia.

Ahora bien, conforme al mecanismo originario del pensar, toda acción de la inteligencia que cae para ella en un momento determinado del tiempo es una acción que ha de ser necesariamente explicada. Pero es asimismo innegable que la acción del autodeterminarse de la 538// que se trata aquí no es explicable desde ninguna otra anterior en la inteligencia; en efecto, fuimos impulsados a ella como *fundamento explicativo*, es decir, *ideal* pero no *real*, o como si procediera necesariamente de una acción anterior. En general, recordando esto de pasada, mientras seguíamos a la inteligencia en su producir, cada acción siguiente estaba condicionada por la anterior, [pero] tan pronto como abandonamos esa esfera, el orden se invirtió por completo, tuvimos que concluir de lo condicionado a la condición, [y], por tanto, fue inevitable que finalmente nos viéramos impulsados a algo incondicionado, es decir, inexplicable. Pero esto no puede ser conforme a las propias leyes del pensar de la inteligencia y [esto es] tan cierto como que esa acción cae en un momento determinado del tiempo.

La contradicción es que la acción debe ser explicable e inexplicable a la vez. Para esta contradicción ha de encontrarse un concepto mediador, un concepto que de ningún modo nos ha aparecido hasta ahora en la esfera de nuestro saber. Nosotros procedemos también en la solución del problema como lo hicimos en la solución de otros problemas, a saber, tal que determinamos la tarea cada vez más y más hasta que queda la única solución posible.

«Una acción de la inteligencia es inexplicable» significa: no es explicable por ningún actuar anterior y, dado que ahora no conocemos otro actuar que el producir, ella no es explicable por un producir anterior de la inteligencia. La proposición «la acción es inexplicable desde el producir» no dice: la acción es absolutamente inexplicable. Sólo que al no haber en la inteligencia absolutamente nada sino lo que ella produce, tampoco ese algo puede estar en ella si no es un producir, y sin embargo ha de estar *en*[*] ella pues a partir de eso debe explicarse una acción en la inteligencia. Por tanto, la acción debe ser explicable desde algo que sea un producir y sin embargo no sea un producir de la inteligencia.

Esta contradicción no se puede conciliar de otra manera que de la siguiente: ese algo que contiene el fundamento de la libre 539// autodeterminación ha de ser un producir de la inteligencia, pero la condición negativa de este producir ha de encontrarse *fuera* de ella, aquello, porque nada llega a la inteligencia sino por su propio actuar, esto, porque esa acción no debe ser explicable en sí y por sí a partir de la inteligencia misma. Pero de nuevo la condición negativa de este algo *fuera* de la inteligencia ha de ser una determinación en la inteligencia misma, sin duda negativa y, ya que la inteligencia sólo es un actuar, ha de ser un no-actuar de la inteligencia.

Si ese algo está condicionado por un no-actuar y, en concreto, por un no-actuar determinado de la inteligencia, entonces es algo que puede ser excluido y hacerse imposible por un actuar de la última, luego él mismo es un actuar y, a

saber, uno determinado. Por consiguiente, la inteligencia debe intuir un actuar como efectuándose y, al igual que todo lo demás, debe intuirlo en virtud de un producir en ella, por tanto, no debe ocurrir ninguna influencia sobre la inteligencia, no debe hallarse fuera de ella condición positiva alguna de su intuir, ella debe seguir estando como antes enteramente cerrada en sí misma; sin embargo, no debe ser causa de ese actuar sino sólo contener su condición negativa y en esta medida ha de resultar totalmente independiente de ella. En una palabra, ese actuar no debe ser fundamento directo de un producir en la inteligencia, pero tampoco a la inversa, la inteligencia no debe ser fundamento directo de ese actuar; no obstante, la *representación* en la inteligencia de semejante actuar como independiente de ella y el *actuar mismo* fuera de ella deben coexistir como si uno estuviera determinado por el otro.

Semejante relación sólo se puede pensar a través de una *armonía*[*] preestablecida. El actuar exterior a la inteligencia procede enteramente a partir de sí mismo, ella sólo contiene su condición negativa, es decir, si ella hubiese actuado de determinada manera, este actuar no se habría producido, pero por su mero no-actuar ella no llega a ser fundamento directo o positivo de ese actuar; en efecto, sólo por [el hecho de] que ella no actúe no se produciría aún esa acción si no hubiera además algo fuera de la inteligencia que contuviese el fundamento de ese actuar. 540// Por el contrario, la representación o el concepto de este actuar llega a la inteligencia enteramente desde ella misma, como si nada hubiera fuera de ella, y, sin embargo, no podría estar en ella si ese actuar no se produjera realmente y con independencia de ella, luego también este actuar es a su vez sólo fundamento indirecto de una representación en la inteligencia. Esta acción recíproca indirecta es lo que entendemos por armonía preestablecida.

Pero semejante [armonía] sólo se puede pensar entre sujetos de igual realidad (*Realität*), por tanto, ese actuar debería partir de un sujeto al que correspondiera por entero igual realidad que a la misma inteligencia, es decir, debería partir de una inteligencia fuera de ella, y así nos vemos conducidos por la contradicción arriba señalada a una nueva proposición.

Segunda proposición. El acto de la autodeterminación o el actuar libre de la inteligencia sobre sí misma sólo es explicable por el actuar determinado de una inteligencia fuera de ella

Demostración

Está contenida en la deducción que se acaba de exponer y se basa sólo en las dos proposiciones: la autodeterminación ha de ser explicable y a la vez inexplicable desde un producir de la inteligencia. Por tanto, en lugar de demorarnos más tiempo en la demostración, pasemos inmediatamente a los

problemas que vemos [surgir] de este teorema y de la demostración aducida para él.

En primer lugar, pues, indudablemente vemos *que* un actuar determinado de una inteligencia exterior a nosotros es condición necesaria del acto de la autodeterminación y por eso de la conciencia, pero no *cómo* y *de qué manera* semejante actuar fuera de nosotros puede ser fundamento, ni siquiera indirecto, de una libre autodeterminación en nosotros.

En segundo lugar, no entendemos cómo ocurre una influencia cualquiera del exterior sobre la inteligencia, por tanto tampoco cómo es posible la influencia de otra inteligencia sobre ella. Ciertamente nuestra deducción ha encontrado ya esta dificultad al haber deducido un actuar exterior a la inteligencia sólo como fundamento indirecto de un actuar en ella. Pero ¿cómo se puede pensar esa relación indirecta o semejante armonía preestablecida entre diversas inteligencias?

541En tercer lugar, si esta armonía preestablecida debe ser explicada de modo que mediante un no-actuar determinado en mí esté puesto necesariamente para mí un actuar determinado de una inteligencia fuera de mí, entonces es de esperar que este último, estando ligado a una condición contingente (mi no-actuar), sea libre, por tanto también que este no-actuar sea de un modo libre. Ahora bien, este último debe ser condición de un actuar por el cual me surge por primera vez la conciencia y con ella la libertad; ¿cómo se puede pensar un no-actuar libre antes de la libertad?

Estos tres problemas han de ser resueltos primero, antes de que podamos avanzar en nuestra investigación.

– Solución al primer problema

Por el acto de la autodeterminación debo surgir para mí mismo *como* Yo, es decir, como sujeto-objeto. Además, ese acto debe ser libre; el fundamento de que me determine a mí mismo debe hallarse pura y exclusivamente en mí. Si esa acción es una acción libre, entonces he de haber *querido* lo que me nace por esta acción, y sólo ha de surgirme porque lo he querido. Ahora bien, lo que me surge por esta acción es el querer mismo (pues el Yo es un querer originario). Por consiguiente, he de haber querido ya el querer antes de poder actuar libremente y, no obstante, el concepto del querer me surge con el del Yo sólo por esa acción.

Este círculo evidente sólo puede ser resuelto si el querer se me pudiera objetivar antes del querer. Esto es imposible por mí mismo, luego precisamente ese concepto del querer me debería surgir por el actuar de otra inteligencia.

Así pues, sólo semejante actuar exterior a la inteligencia puede llegar a ser para ella fundamento de la autodeterminación, [actuar] por el que le surge el concepto del querer, y la tarea se convierte ahora en esta: mediante qué actuar puede surgirle el concepto del querer.

No puede ser un actuar por el que se le origine el concepto de un objeto real, pues de este modo retornaría al 542// punto que precisamente debía abandonar. Por tanto ha de ser el concepto de un objeto posible, es decir, de algo

que ahora no es pero puede ser en el momento siguiente. Sin embargo, tampoco con ello surge aún el concepto del querer. Ha de ser el concepto de un objeto que sólo puede darse si lo realiza la inteligencia. Sólo por el concepto de tal objeto puede separarse en el Yo para el Yo mismo lo que se separa en el querer; pues en la medida en que surge para el Yo el concepto de un objeto, el Yo es meramente ideal, en la medida en que le surge este concepto como concepto de un objeto a realizar por su actuar, se hace para sí mismo ideal y real a la vez. Por ende, mediante este concepto, al menos puede hacerse objeto como inteligencia. Pero sólo puede. Que aparezca realmente así depende de que contraponga el momento actual (el de la limitación ideal) con el siguiente (productor) y relacione ambos entre sí. A tal efecto el Yo puede ser forzado sólo porque ese actuar es una exigencia de realizar el objeto. Sólo por el concepto del deber (*Sollens*) nace la oposición entre el Yo ideal y el productor. Mas que la acción por la cual se realiza lo exigido se produzca realmente es incierto, pues la condición de la acción, [condición] que es dada (el concepto del querer), es condición de la misma como una acción *libre*, y la condición no puede contradecir lo condicionado de tal modo que puesta aquélla la acción fuera necesaria. El querer mismo permanece siempre libre y ha de permanecer libre si no debe dejar de ser un querer. Sólo la condición de posibilidad del querer ha de producirse en el Yo sin su intervención. Y así al mismo tiempo vemos resuelta por entero la contradicción de que la misma acción de la inteligencia debe ser a la vez explicable e inexplicable. El concepto mediador para esta contradicción es el concepto de una exigencia, porque mediante la exigencia se *explica* la acción *si ella ocurre*, sin que por eso *tuviera* [necesariamente] que ocurrir. Ella puede producirse tan pronto como surja para el Yo el concepto de querer, o tan pronto como el Yo reflexione sobre sí mismo, se contemple en el espejo de otra inteligencia, pero ella no tiene que producirse necesariamente.

543No podemos entrar ahora mismo en más corolarios que resulten de esta solución de nuestro problema, porque antes hemos de responder a la cuestión de cómo esa exigencia de una inteligencia fuera del Yo puede llegar a él, cuestión que, expresada de modo más general, significa lo mismo que: cómo en general pueden influirse entre sí inteligencias.

– Solución al segundo problema

Investigamos esa cuestión en primer lugar de una manera totalmente general y sin relación al caso particular presente ahora, al cual se le puede hacer la aplicación con facilidad y por sí mismo.

Que una influencia directa entre inteligencias sea imposible según principios del idealismo trascendental no necesita demostración alguna, ni tampoco ninguna otra filosofía ha hecho comprensible semejante influencia. Ya no queda, pues, sino admitir una influencia indirecta entre diversas inteligencias, y aquí se trata sólo de las condiciones de posibilidad de ella.

En primer lugar, pues, entre inteligencias que deben influir una sobre otra por libertad, tendrá que haber una armonía preestablecida respecto al mundo

común que ellas representan. En efecto, dado que toda determinación llega a la inteligencia sólo mediante la determinación de sus representaciones, inteligencias que intuyesen un mundo enteramente distinto no tendrían entre sí absolutamente nada en común y ningún punto de contacto en el cual pudieran encontrarse. Ya que el concepto de inteligencia lo tomo sólo desde mí mismo, una inteligencia que yo deba reconocer como tal ha de hallarse bajo las mismas condiciones de intuición del mundo que yo y, porque la diferencia entre ella y yo sólo se establece por la individualidad de cada uno, lo que queda cuando elimino la determinación de esta individualidad tiene que sernos común a ambos, es decir, hemos de ser iguales respecto a la primera, a la segunda, e incluso a la tercera limitación, excluyendo la determinación de la última.

Pues bien, si la inteligencia produce todo lo objetivo desde sí misma y no hay ningún modelo originario (*Urbild*) común de las representaciones que 544// intuyamos fuera de nosotros, la coincidencia de las representaciones de diversas inteligencias, tanto respecto al todo del mundo objetivo como también respecto a las cosas singulares y a [las] transformaciones en el mismo espacio y en el mismo tiempo, coincidencia que es lo único que nos obliga a conceder verdad objetiva a nuestras representaciones, únicamente puede explicarse por nuestra naturaleza común o la identidad de nuestra limitación tanto primitiva como derivada. Pues, así como para la inteligencia singular todo lo que puede llegar a la esfera de sus representaciones está predeterminado con la limitación originaria, así también la coincidencia total de las representaciones de diversas inteligencias lo está por la unidad de esa limitación. Esta intuición común es el fundamento (*Grundlage*) y, por así decirlo, el suelo sobre el cual ocurre toda acción recíproca entre inteligencias, un substrato al que, por eso mismo, retornan constantemente tan pronto se encuentran en desarmonía sobre lo que no está determinado inmediatamente por la intuición. Pero la explicación no se atreve aquí a ir más adelante, quizás a un principio absoluto que, como si fuera el foco común de las inteligencias o su creador y ordenador uniforme (conceptos que son totalmente incomprensibles para nosotros), contenga el fundamento común de su coincidencia en representaciones objetivas. Pero tan cierto como que hay una inteligencia singular con todas las determinaciones de su conciencia que hemos deducido, es que también hay otras inteligencias con iguales determinaciones, pues ellas son condiciones de la conciencia de la primera y a la inversa.

Ahora bien, distintas inteligencias pueden tener en común sólo la primera y segunda limitación, pero la tercera sólo en general; pues la tercera es precisamente aquella en virtud de la cual la inteligencia es un individuo determinado. Por consiguiente, parece que justo por esta tercera limitación, en la medida en que es determinada, está suprimida toda comunidad entre inteligencias. Pero precisamente esta limitación de la individualidad puede volver a condicionar una armonía 545preestablecida, // si tomamos ésta sólo como la opuesta a la precedente.[101] En efecto, si por esta [anterior], que tiene lugar respecto a sus representaciones objetivas, se pone algo común en ellas,

entonces en virtud de la tercera limitación, por el contrario, se pone en cada individuo algo que, por eso mismo, es negado por todos los otros y que, justamente por eso, los otros no pueden intuir como su actuar, por tanto, sólo como no-suyo, es decir, como el actuar de una inteligencia fuera de ellos.

Así pues, se afirma: directamente por la limitación individual de cada inteligencia, directamente por la negación de una cierta actividad en ella, esta actividad está puesta para ella como actividad de una inteligencia exterior, lo cual es, por ende, una armonía preestablecida de tipo *negativo*.

Para demostrarla han de probarse, pues, dos proposiciones:

1) que aquello que no es *mi* actividad, simplemente porque no es la mía y sin que necesite una influencia externa directa sobre mí, he de intuirlo como actividad de una inteligencia fuera de mí;

2) que directamente por la posición de mi individualidad, sin otra limitación externa, está puesta en mí una negación de actividad.

En lo que concierne a la primera proposición hay que hacer notar que sólo se trata de acciones conscientes o libres; la inteligencia, en efecto, está limitada en su libertad por el mundo objetivo, como ya está demostrado en general en lo [dicho] anteriormente, pero dentro de esta limitación es nuevamente ilimitada, tal que su actividad se puede dirigir, por ejemplo, a cualquier objeto; supóngase ahora que ella comienza a actuar, su actividad tendrá que dirigirse necesariamente a un objeto determinado, de modo que deja libres y, por así decir, intactos todos los otros objetos; ahora bien, no se puede comprender cómo su actividad, en origen completamente indeterminada, se limitará de esta manera si no se le ha hecho imposible la dirección en las restantes, lo cual, por lo que comprendemos hasta ahora, sólo es posible a través de inteligencias fuera de ella. Así pues, es condición de la 546// autoconciencia que yo intuya en general una actividad de inteligencias fuera de mí (pues hasta ahora la investigación es aún completamente general), porque es condición de la autoconciencia que mi actividad se dirija a un objeto determinado. Pero, precisamente, esta dirección de mi actividad es algo que ya está puesto y predeterminado por la síntesis de mi individualidad. Luego también por esta misma síntesis ya están puestas para mí otras inteligencias por las que me intuyo limitado en mi actuar libre, por tanto, están puestas también acciones determinadas de estas inteligencias sin que necesite además una influencia particular de las mismas sobre mí.

Nos dispensamos de mostrar la aplicación de esta solución a casos singulares o de salir inmediatamente al encuentro de objeciones que podemos prever para primero aclarar mediante ejemplos la solución misma.

Así pues, como aclaración, lo siguiente: Entre los impulsos originarios de la inteligencia hay también un impulso hacia el conocimiento, conocimiento [dirigido a] uno de los objetos a los cuales puede encaminarse su actividad. Suponiendo que esto suceda, lo cual ciertamente ocurrirá sólo cuando los objetos inmediatos de la actividad ya estén todos ocupados de antemano, entonces su actividad está, por eso mismo, ya limitada; pero ese objeto es en sí de nuevo

infinito, luego también aquí deberá limitarse nuevamente; por tanto, suponiendo que ella dirige su actividad a un objeto determinado del saber, entonces ella inventará la ciencia de este objeto o la aprenderá, es decir, llegará a este modo del saber por una influencia ajena. Y ¿mediante qué es puesta aquí esta influencia ajena? Sólo mediante una negación en ella misma; pues o ella es completamente incapaz de inventarla con motivo de su limitación individual, o la invención está hecha ya, y también esto se pone por la síntesis de su individualidad, a la que pertenece asimismo el que haya comenzado a ser en esta época determinada. Así pues, está entregada y, por así decirlo, abierta a la influencia ajena pura y exclusivamente por negaciones de su propia actividad.

Pues bien, ahora surge una nueva cuestión, la más importante de esta 547//investigación: cómo puede ponerse algo positivo por mera negación, tal que he de intuir como actividad de una inteligencia fuera de mí lo que no es mi actividad simplemente porque no es la mía. La respuesta es la siguiente: para querer en general he de querer algo determinado; ahora bien, no podría querer nunca algo determinado si pudiera quererlo todo, luego por la intuición involuntaria ya se me ha hecho imposible quererlo todo, lo cual es impensable si con mi individualidad, o sea, con mi autointuición, en la medida en que es absolutamente determinada, no están puestos ya puntos límites de mi libre actividad, los cuales no pueden ser objetos carentes de mismidad (*selbstlose*), sino sólo otras actividades libres, es decir, acciones de inteligencias fuera de mí.

Por tanto, si el sentido de la cuestión es *este*: por qué lo que no ocurre por mí ha de ocurrir sin embargo (tal es ciertamente el sentido de nuestra afirmación en cuanto que, en efecto, inmediatamente por la negación de una actividad determinada en una inteligencia hacemos que esta misma actividad sea positivamente puesta en otra), entonces respondemos: dado que el reino de la posibilidad es infinito, también todo lo que bajo circunstancias determinadas sólo es posible por libertad ha de ser *real (wirklich)* con tal de que una única inteligencia sea limitada *realiter* en su actuar libre y, en concreto, *real* mediante inteligencias fuera de ella[102] de modo que para ésta sólo queda un único objeto determinado al cual dirige su actividad.

Y si se extrajera una objeción desde acciones por completo no intencionadas, nos opondríamos porque tales acciones no pertenecen en absoluto a las libres, luego tampoco a aquellas que están predeterminadas según su posibilidad para el mundo moral, sino que son meras consecuencias naturales o fenómenos que, como todos los otros, ya están predeterminados por la síntesis absoluta.

O si se quisiera argumentar de la siguiente manera: admitido que por la síntesis de mi individualidad ya está determinado que intuyo esta acción como de otra inteligencia, sin embargo no estaba determinado con esto que debiera ejecutarla precisamente 548// *este* individuo, entonces objetaríamos: ¿qué es este individuo sino precisamente éste que actúa así y no de otra manera? o ¿de qué se compone tu concepto de él sino justamente de su modo de actuar? Por la síntesis

de tu individualidad, en efecto, sólo estaba determinado para ti que otro ejecutaría esta actividad determinada; pero justo porque la ejecuta, el otro se convierte en este determinado tal y como tú lo piensas. Así pues, que intuyas esta actividad como actividad de este individuo determinado no estaba determinado por tu individualidad sino por la suya, si bien tú puedes buscar el fundamento de ello sólo en su libre autodeterminación, por lo cual te ha de aparecer como absolutamente contingente el que sea precisamente este individuo el que ejecute esa actividad.

La armonía que hemos deducido hasta ahora y sin duda hecho comprensible consiste, pues, en que inmediatamente por la posición de una pasividad en mí que es necesaria en función de la libertad, porque sólo puedo llegar a la libertad por una afección (*Afficirtwerden*) determinada desde fuera, se pone actividad fuera de mí como correlato necesario y para mi propia intuición, teoría que, según esto, es la contraria a la usual, del mismo modo que, en general, el idealismo transcendental nace mediante la inversión exacta de los modos filosóficos de explicación habidos hasta ahora. Según la idea (*Vorstellung*) común, por una actividad fuera de mí se pone en mí una pasividad, tal que aquélla es lo originario, ésta lo derivado. Según nuestra teoría, la pasividad puesta inmediatamente por mi individualidad es condición de la actividad que intuyo fuera de mí. Piénsese que en la totalidad de los seres racionales está extendido, por así decir, un *quantum* de actividad; cada uno de ellos tiene igual derecho a la totalidad, pero para ser activo en general, tiene que serlo de una manera determinada; si él pudiera tomar para sí todo el *quantum*, quedaría sólo la absoluta pasividad para todos los seres racionales fuera de él. Así pues, por la negación de actividad en él se pone actividad fuera de él y, en concreto, tanta como fue suprimida en él, [y se pone] de modo inmediato, es decir, no sólo en el pensamiento, sino también para la intuición, porque todo 549// lo que es condición de la conciencia ha de ser intuido exteriormente.

Pasamos a la segunda cuestión que antes quedó sin responder, a saber, hasta qué punto directamente por la posición de la individualidad se pone necesariamente también una negación de actividad. La cuestión está ya respondida en gran parte por lo [dicho] hasta ahora.

No sólo pertenece a la individualidad la existencia en un tiempo determinado y cuantas limitaciones estén puestas por la existencia orgánica, sino que también por el actuar mismo y mientras se actúa, la individualidad se limita de nuevo de forma que se puede decir en cierto sentido que el individuo se va haciendo menos libre cuanto más actúa.

Pero para poder siquiera comenzar a actuar, he de estar ya limitado. Que mi actividad libre se dirija originariamente sólo a un objeto determinado fue explicado con anterioridad a partir [del hecho] de que otras inteligencias ya me hacen imposible quererlo todo. Sin embargo, varias inteligencias no pueden hacerme imposible querer algunas cosas; por tanto, el último fundamento de que de varios objetos *B, C, D*, elija precisamente C, ha de hallarse sólo en mí mismo.

Ahora bien, este fundamento no puede hallarse en mi libertad, pues sólo por esta limitación de la actividad libre a un objeto determinado me hago consciente de mí, luego también libre; por eso, antes de ser libre, es decir, de ser consciente de la libertad, mi libertad ha de estar ya limitada, y ciertas acciones libres han de hacerse imposibles para mí aún antes de ser libre. A esto pertenece, por ejemplo, lo que se llama talento o genio, a saber, no sólo genio para las artes o las ciencias, sino también genio para las acciones. Suena duro, pero no por eso es menos verdadero, que así como innumerables hombres son originariamente incapaces de las funciones supremas del espíritu, así también innumerables nunca estarán en condiciones de actuar con libertad y elevación del propio espíritu por encima de la ley, lo cual sólo puede corresponder a pocos elegidos. Precisamente esto, que acciones *libres* se hagan ya originariamente imposibles 550// y esto por una necesidad desconocida, es lo que fuerza a los hombres a recriminar o ensalzar ya el favor o desgracia de la naturaleza, ya la fatalidad del destino.

Ahora el resultado de toda la investigación se puede resumir así del modo más breve:

Con motivo de la autointuición originaria de mi actividad libre, esta actividad libre sólo puede ser puesta cuantitativamente, es decir, bajo limitaciones, limitaciones que sólo son posibles por inteligencias fuera de mí porque la actividad es libre y consciente, de suerte que en las influencias de las inteligencias sobre mí no contemplo sino los límites originarios de mi propia individualidad, y debería intuirlos incluso si no hubiera realmente otras inteligencias fuera de mí. De que a pesar de todo, aunque otras inteligencias estén puestas en mí sólo por negaciones, deba reconocerlas como existiendo independientes de mí, no se extrañará nadie que considere que esta relación es completamente recíproca y que ningún ser racional puede acreditarse como tal sino mediante el reconocimiento de otros como tales.

Y si ahora aplicamos esta explicación general al caso presente, esto nos conduce a la

– Solución al tercer problema[103]

Si, en efecto, toda influencia de seres racionales sobre mí está puesta por negación de la actividad libre en mí y, sin embargo, esa influencia primera que es condición de la conciencia puede producirse antes de que yo sea libre (pues sólo con la conciencia surge la libertad), se pregunta entonces cómo puede limitarse la libertad en mí aún antes de la conciencia de la libertad. La respuesta a esta pregunta ya está contenida en parte en lo anterior y aquí agregamos simplemente la observación de que aquella influencia que es condición de la conciencia no se puede pensar como un acto aislado sino como continuo, pues ni por el mundo objetivo solo ni por la primera influencia de otro ser racional se hace necesaria la duración de la conciencia, sino que a esto pertenece una influencia continua 551// para seguir siempre orientándose en el mundo intelectual, lo cual sucede no porque la actividad sin conciencia, sino porque la actividad consciente y libre, que sólo se trasluce a través del mundo objetivo, se

refleja en sí y se objetiva para sí como libre mediante la influencia de un ser racional. Esa influencia continua es lo que se llama educación en el más amplio sentido de la palabra, según el cual la educación nunca está acabada, sino que es continua como condición de la perduración de la conciencia.

Ahora bien, no puede comprenderse cómo esa influencia es necesariamente continua si a cada individuo, aún antes de ser libre, no se le niega una cierta cantidad de acciones libres (permítasenos emplear esta expresión en pro de la brevedad). Por consiguiente, la acción recíproca entre seres racionales, que nunca cesa a pesar de que la libertad se extiende cada vez más, sólo se hace posible por lo que se llama diversidad de talentos y caracteres, que precisamente por eso, por mucho que parezca contraria al impulso de la libertad, es sin embargo condición necesaria de la conciencia. Pero cómo esa limitación originaria mediante la cual, por ejemplo, es imposible que un hombre alcance a lo largo de toda su vida un cierto grado de perfección o que salga de la tutela de otros, puede concordarse con la libertad misma, incluso respecto a acciones morales, no tiene que preocupar a la filosofía trascendental, que sólo ha de deducir fenómenos y para la que la libertad misma no es sino un fenómeno necesario cuyas condiciones, precisamente por eso, han de tener igual necesidad, mientras que la cuestión de si estos fenómenos son objetivos y verdaderos en sí tiene tan poco sentido como la cuestión teórica de si hay cosas en sí.

Así pues, la solución del tercer problema indudablemente consiste en que ya ha de haber en mí originariamente un no-actuar libre, aunque sin conciencia, es decir, la negación de una actividad que, si no fuese originariamente suprimida, sería libre, pero de la que por cierto no puedo ser consciente en cuanto tal, puesto que está suprimida.

552Con nuestro segundo teorema[104] se reanuda por primera vez el hilo de la investigación sintética antes interrumpido.[105] Como se hizo notar a su tiempo,[106] la tercera limitación era aquella que debía contener el fundamento de la acción por la cual el Yo se pone para sí mismo como intuyente. Pero justo esta tercera limitación era la de la[*] individualidad, por la cual estaba predeterminada la existencia y la influencia de otros seres racionales sobre la inteligencia, y con ellas, la libertad, la facultad de reflexionar sobre el objeto, de ser consciente de sí mismo y toda la serie de las acciones libres y conscientes. La tercera limitación o la de la individualidad es, pues, el punto sintético o el punto de inflexión entre la filosofía teórica y la práctica, y ahora por primera vez hemos llegado propiamente al ámbito de la última y la investigación sintética comienza de nuevo.

Dado que la limitación de la individualidad, y con ella la de la libertad, fue puesta originariamente sólo porque la inteligencia estaba obligada a intuirse como un individuo orgánico, se ve aquí a la vez el fundamento de por qué, involuntariamente y mediante una especie de instinto universal, se ha de considerar aquello que es contingente en la organización, la particular estructura (*Bau*) y configuración principalmente de los órganos más nobles, como la

expresión visible y al menos como fundamento para conjeturar el talento e incluso el carácter.

Notas adicionales

En la investigación que acabamos de empezar hemos dejado deliberadamente sin discutir varias cuestiones secundarias que ahora, una vez completa la investigación principal, exigen su respuesta.

1) Se afirmó: «Por influencia de otras inteligencias sobre un objeto puede hacerse imposible que la actividad libre se dirija hacia él sin conciencia». En esta afirmación fue presupuesto ya que el objeto por sí no está en condiciones de elevar a la conciencia la actividad que se dirige a él, no como si el objeto se comportara de un modo absolutamente pasivo frente 553// a mi actuar, lo cual con seguridad no se presupone, aunque tampoco lo contrario está probado aún, sino sólo que él, por sí y sin la influencia anterior de una inteligencia, no está en condiciones de hacer que la actividad libre como tal vuelva sobre sí misma (*in sich zu reflektiren*). ¿Qué se añade, pues, por la influencia de una inteligencia sobre el objeto que no tenga el objeto de por sí?

Para responder a esta pregunta se nos ofrece al menos un dato en lo anterior.

El querer no se basa, como el producir, en la oposición simple entre actividad ideal y real, sino en la [oposición] doble entre la ideal por un lado y la ideal y real por otro. La inteligencia es en el querer a la vez idealizante y realizadora. Si ella fuera sólo realizadora, expresaría un concepto en el objeto, porque en toda realización hay una actividad ideal aparte de la real. Por tanto, al no ser meramente realizadora, sino además ideal independientemente del realizar, no puede expresar en el objeto sólo un concepto, sino que ha de expresar en él un concepto del concepto mediante un actuar libre. Y en la medida en que la producción se basa sólo en la oposición *simple* entre actividad ideal y real, el concepto ha de pertenecer de tal manera a la esencia misma del objeto que no es en absoluto distinguible de él; el concepto no va más allá de lo que va el objeto, ambos han de agotarse entre sí. Por el contrario, en una producción en la cual está contenida una *actividad ideal de la ideal* el concepto debería necesariamente ir más allá del objeto o, por así decirlo, elevarse por encima de él. Pero esto sólo es posible porque el concepto, que sobrepasa al objeto sólo puede agotarse en otro fuera de él, es decir, porque ese objeto se comporta con respecto a otro como *medio* para el fin. Por tanto, él es el concepto del concepto, y este mismo es el concepto de un fin fuera del objeto que se le añade mediante el libre producir. En efecto, ningún objeto tiene por sí un fin fuera de él,[107] pues si también hay objetos teleológicos (*zweckmässig*), sólo pueden serlo respecto 554// a sí mismos, ellos son su propio fin. Sólo el artefacto (*kunstprodukt*)[108] en el más amplio sentido de la palabra, es lo que tiene un fin fuera de él. Por consiguiente, tan cierto como que

las inteligencias han de limitarse recíprocamente en el actuar, y esto es tan necesario como la conciencia misma, también lo es que los artefactos han de aparecer en la esfera de nuestras intuiciones externas. *Cómo* son posibles los artefactos, sin duda una cuestión importante para el idealismo trascendental, no se ha respondido aún con esto.

Pero si al objeto se añade el concepto del concepto porque a él se dirige una actividad libre y consciente, si, por el contrario, en el objeto de la producción ciega el concepto se transforma inmediatamente en objeto y sólo se puede distinguir de él por el concepto del concepto, el cual, sin embargo, puede surgir para la inteligencia sólo por influencia exterior, entonces el objeto de la intuición ciega no podrá impulsar la reflexión más allá, es decir, a algo independiente de él, por tanto, detendrá a la inteligencia en el simple fenómeno, mientras que el artefacto, que en primer lugar, ciertamente, también es sólo mi intuición, porque expresa el concepto de un concepto, impulsará la reflexión directamente a una *inteligencia fuera de ella* (pues sólo una semejante es capaz del concepto potenciado) y con ello a algo absolutamente independiente *de ella*. Así pues, sólo por el artefacto la inteligencia puede ser impulsada a algo que no es de nuevo objeto [y] por tanto producción suya, sino a algo que está muy por encima de todo objeto, a saber, a una *intuición* fuera de[*] ella, la cual, porque nunca puede llegar a ser algo intuido, es para ella lo primero absolutamente objetivo por completo independiente de ella. Pues bien, el objeto que impulsa la reflexión a algo fuera de todo objeto opone a la influencia libre una invisible resistencia ideal por la cual, precisamente por eso, se refleja en ella no la [actividad] objetiva, productora, sino la ideal y productora a la vez. Así pues, donde sólo la fuerza ahora objetiva y que según nuestra deducción aparece como física encuentra resistencia, allí sólo puede haber naturaleza; pero donde la actividad consciente, es decir, esa actividad ideal de la tercera potencia se refleja en sí, hay 555// necesariamente algo invisible fuera del objeto que hace absolutamente imposible una dirección ciega de la actividad hacia el objeto.[109]

No puede tratarse, en efecto, de que por la influencia de una inteligencia ocurrida sobre el objeto mi libertad sea absolutamente suprimida respecto a él, sino sólo de que la resistencia invisible que encuentro en un objeto semejante me obliga a una decisión, es decir, a la autolimitación, o de que la actividad de otros seres racionales, en cuanto está fijada o presentada mediante objetos, sirve para determinarme a la autodeterminación; y sólo esto, cómo puedo querer algo determinado, debió ser explicado.

2) Sólo porque hay inteligencias fuera de mí, el mundo llega a ser en general objetivo para mí.

Se acaba de mostrar que sólo influencias de inteligencias sobre el mundo sensible me obligan a aceptar algo como absolutamente objetivo. No se trata ahora de eso, sino de que todo el conjunto de los objetos llega a ser real para mí sólo porque hay inteligencias fuera de mí. Tampoco se trata de algo que se produzca sólo por costumbre o educación, sino de que ya originariamente no

puede surgirme en absoluto la representación de objetos fuera de mí sino mediante inteligencias fuera de mí. En efecto,

a) que la representación de algo *exterior a mí* en general sólo pueda surgir por influencia de inteligencias, ya sea sobre mí, ya sobre objetos del mundo sensible a los que ellas imprimen su impronta, se desprende de que los objetos no están de por sí fuera de mí, pues donde hay objetos también estoy yo, e incluso el espacio en el que los intuyo sólo está originariamente en mí. Lo único originario *fuera de mí* es una *intuición* fuera de mí, y aquí está el punto donde por primera vez el idealismo originario se convierte en realismo.

b) Pero que sólo por una intuición fuera de mí yo esté particularmente obligado a la representación de los *objetos* como existiendo *fuera* e independientemente de mí (pues que los objetos me aparezcan como tales ha de ser 556// deducido necesariamente, si es que en general puede deducirse), esto puede demostrarse de la siguiente manera.

De que realmente existan objetos fuera de mí, es decir, independientes de mí, sólo puedo convencerme porque también existen cuando no los intuyo. El individuo no puede convencerse de que los objetos hayan sido antes de que él sea porque se encuentra sólo como interviniendo en un punto determinado de la sucesión, ya que esto es una mera consecuencia de su *segunda* limitación. La única objetividad que puede tener el mundo para el individuo es la de que ha sido intuido por inteligencias fuera de él. (Precisamente de esto se puede deducir también que ha de haber estados de no-intuición para el individuo.) Por tanto, la armonía ya antes preestablecida por nosotros respecto a las representaciones involuntarias de diversas inteligencias se puede deducir asimismo como única condición bajo la cual el mundo llega a ser objetivo para el individuo. Para él las otras inteligencias son, por así decir, los eternos portadores del universo, y cuantas inteligencias [haya], tantos espejos indestructibles del mundo objetivo.[110] El mundo es independiente de mí, aunque sólo está puesto por el Yo, pues se basa para mí en la intuición de otras inteligencias cuyo mundo común es el modelo originario; únicamente su coincidencia con mis representaciones es la verdad. No queremos remitirnos en una investigación trascendental a la experiencia de que la discrepancia de nuestras representaciones con las de otros nos haga dudar por un momento respecto a la objetividad de las mismas, ni de que para todo fenómeno inesperado las representaciones de otros son, por así decir, la piedra de toque, sino únicamente a que, como todo, también la intuición sólo puede hacerse objetiva para el Yo mediante objetos exteriores, objetos que ahora no pueden ser sino inteligencias fuera de nosotros, es decir, muchas intuiciones de nuestro intuir.

Por tanto, de lo [dicho] hasta aquí también se sigue por sí mismo que un ser racional aislado no puede llegar no sólo a la conciencia de la libertad sino tampoco a la conciencia del mundo objetivo 557// como tal, por tanto, que sólo inteligencias fuera del individuo y una acción recíproca con ellas que nunca cese completan la conciencia entera con todas sus determinaciones.

Nuestra tarea: cómo el Yo se reconoce a sí mismo como intuyente, sólo ahora está completamente resuelta. El *querer* (con todas las determinaciones que, según lo anterior, le pertenecen) es la acción por la cual el intuir mismo es puesto por completo en la conciencia.

Según el conocido método de nuestra ciencia, nos surge ahora una nueva [tarea].

E. Tarea: Explicar de qué manera el querer se vuelve objetivo para el Yo

Solución I:

Tercera proposición: El querer originariamente se dirige por necesidad a un objeto externo

– Demostración

Por el acto libre de la autodeterminación el Yo destruye, por así decirlo, toda la materia de su representar al hacerse enteramente libre respecto a lo objetivo; y sólo por eso el querer se hace propiamente querer. Pero de este acto como tal el Yo no podría ser consciente si el querer no se le objetivara a su vez. Esto, sin embargo, sólo es posible porque un objeto de la intuición llega a ser expresión visible de su querer.[111] Pero todo objeto de la intuición es un [objeto] determinado, por tanto, debería ser este determinado sólo porque y en la medida en que el Yo habría querido de esta determinada manera. Únicamente así el Yo llegaría a ser por sí mismo causa (*Selbstursache*) de la materia de su representar.

Pero además, la acción por la que el objeto llega a ser este determinado no puede ser absolutamente idéntica al objeto mismo, pues si no, la acción sería un producir ciego, un mero intuir. La 558// acción como tal y el objeto, pues, han de permanecer diferenciables. Ahora bien, la acción, concebida como tal, es concepto. Pero que concepto y objeto permanezcan diferenciables sólo es posible porque el objeto existe independiente de esta acción, es decir, porque el objeto es *externo*. [Y] a la inversa, precisamente por eso el objeto llega a ser externo para mí sólo por el querer, pues el querer es querer sólo en la medida en que se dirige a algo independiente de él.

Se explica también aquí, y se explica aún más acabadamente en lo que sigue,[112] por qué el Yo no puede en absoluto aparecerse como productor de un objeto según la sustancia, por qué más bien todo producir aparece en el querer sólo como una formación o configuración del objeto.

Por nuestra prueba está demostrado ahora, en efecto, que el querer como tal puede objetivársele al Yo sólo dirigiéndose a un objeto externo, pero no se ha explicado aún de dónde viene esa dirección misma.

En esta pregunta se presupone ya que la intuición productiva perdura mientras quiero, o que en el querer mismo estoy obligado a representar objetos determinados. Ninguna realidad, [entonces] ningún querer. Así pues, por el querer surge inmediatamente una oposición en cuanto que, por un lado, gracias a él soy consciente de la libertad, por tanto también de la infinitud, por otro, mediante la necesidad de representar soy continuamente retrotraído a la finitud. Con esta contradicción ha de surgir, pues, una actividad que oscila en el medio entre infinitud y finitud. Mientras tanto llamamos a esta actividad imaginación sólo en pro de la brevedad, no queriendo con ello afirmar sin demostración que lo que comúnmente se llama imaginación sea tal actividad oscilante entre finitud e infinitud o, lo que es lo mismo, mediadora entre lo teórico y lo práctico, como se demostrará en lo que sigue. Así pues, esa facultad, que mientras tanto denominamos imaginación, producirá en ese oscilar necesariamente también algo que oscile entre infinitud y finitud y que por eso sólo 559// puede comprenderse como tal. Productos de este tipo son lo que se llama *ideas* en oposición a conceptos, y la imaginación, por eso mismo, en ese oscilar no es entendimiento sino razón, y a la inversa, lo que comúnmente se llama razón teórica no es sino la imaginación al servicio de la libertad. Pero que las ideas sean meros objetos de la imaginación que encuentran consistencia sólo en ese oscilar entre finitud e infinitud se desprende de que, hechas objetos del entendimiento, conducen a esas contradicciones irresolubles que Kant ha expuesto bajo el nombre de antinomias de la razón,[113] cuya existencia se basa únicamente en que o bien se reflexiona sobre el objeto, en cuyo caso es necesariamente finito, o bien se reflexiona de nuevo sobre el mismo reflexionar, con lo cual el objeto vuelve a ser inmediatamente infinito. Ahora bien, siendo evidente que el objeto mismo no puede ser en sí ni lo uno ni lo otro si es que depende meramente de la dirección libre de la reflexión el que el objeto de una idea sea finito o infinito, entonces esas ideas han de ser meros productos de la imaginación, o sea, de una actividad tal que no produce algo finito ni infinito.[114]

Pero cómo el Yo realiza en el querer el tránsito de la idea al objeto determinado siquiera sea en pensamiento (pues aún no se cuestiona cómo es objetivamente posible semejante tránsito) no puede comprenderse si otra vez no hay algo mediador que sea para el actuar lo que para el pensar es el símbolo en las ideas o el esquema en los conceptos. Esto mediador es el *ideal*.

Por la oposición entre el ideal y el objeto surge para el Yo primeramente la oposición entre el objeto como lo exige la actividad idealizante y el objeto como es según el pensar necesario (*gezwungenen*); y por esta oposición [surge] inmediatamente el impulso[115] de transformar el objeto como es en el objeto como debería ser. Llamamos impulso a la actividad que aquí nace porque surge de un sentimiento, por un lado, libremente y, por otro, inmediatamente 560// y sin reflexión, y ambas cosas juntas completan el concepto de impulso. O sea, ese estado del Yo que oscila entre el ideal y el objeto es un estado del sentimiento, pues es un estado del estar limitado para sí mismo. Ahora bien, en todo

sentimiento se siente una contradicción y nada puede ser sentido en absoluto sino una contradicción interna a nosotros mismos. Pero con toda contradicción está dada inmediatamente la condición para la actividad, la actividad nace sin más reflexión tan pronto como está dada su condición, y si es a la vez una actividad libre, lo que no es, por ejemplo, la producción, precisamente por eso y sólo en esa medida es un impulso.

Por tanto, la dirección hacia un objeto externo se exterioriza mediante un *impulso*, y este impulso surge directamente de la contradicción entre el Yo idealizante y el intuyente y se encamina inmediatamente a restablecer la identidad suprimida del Yo. Este impulso ha de tener causalidad tan necesariamente como que debe perdurar la autoconciencia (pues seguimos deduciendo todas las acciones del Yo como condiciones de la autoconciencia, porque sólo con el mundo objetivo no se completa la autoconciencia, sino que sólo es conducida al punto donde ella *puede* comenzar, pero desde este punto únicamente puede avanzar mediante acciones libres); sólo se pregunta *cómo* ese impulso puede tener causalidad.

Aquí se postula evidentemente un tránsito desde lo (puramente) ideal a lo objetivo (ideal y real a la vez). Intentamos exponer primero las condiciones negativas de semejante tránsito y después pasaremos a las positivas, aquellas condiciones bajo las cuales tiene lugar efectivamente.

A. *a)* Por la libertad se abre inmediatamente al Yo ideal la infinitud con la misma certeza con que sólo por el mundo objetivo se traslada a la limitación; pero él no puede objetivar la infinitud sin limitarla; a su vez, la infinitud no 561// puede ser limitada absolutamente, sino sólo con motivo del actuar, de tal modo que si el ideal es realizado, la idea puede extenderse más allá, y así hasta el infinito. El ideal, pues, vale siempre sólo para el momento presente del actuar, la idea misma, que vuelve siempre a ser infinita en el reflexionar sobre el actuar, sólo puede ser realizada en un proceso infinito. Únicamente porque la libertad se limita en cada momento y, sin embargo, en cada momento vuelve a ser infinita conforme a su aspiración, es posible la conciencia de la libertad, es decir, la duración de la autoconciencia misma. En efecto, la libertad es la que mantiene la continuidad de la autoconciencia. Si reflexiono sobre la producción del tiempo en mi actuar, el tiempo se me convierte ciertamente en una magnitud discontinua y compuesta de momentos. Pero en el actuar mismo el tiempo es siempre continuo para mí; cuanto más actúo y menos reflexiono, tanto más continuo. Por consiguiente, ese impulso no puede tener otra causalidad sino en el *tiempo*, lo cual es la primera determinación de ese tránsito. Ahora bien, dado que el tiempo objetivamente sólo puede ser pensado como transcurriendo en una sucesión de representaciones en la cual la siguiente está determinada por la anterior, entonces en este producir libre ha de tener lugar igualmente semejante sucesión, sólo que las representaciones no se comportan entre sí como causa y efecto, sino, porque en todo actuar consciente hay un concepto del concepto, es decir, el concepto de un fin, [lo hacen] como medio y fin, dos conceptos que se comportan

respecto a los de causa y efecto como un concepto del concepto respecto a conceptos simples en general. Precisamente de esto resulta que es condición de la conciencia de la libertad que yo pueda llegar a la realización de cada fin no inmediatamente, sino sólo a través de varios miembros intermedios.

b) Se estableció que la acción no debe pasar por entero al objeto, pues si no, sería un intuir, pero el objeto debe permanecer siempre externo, es decir, distinto a mi acción; ¿cómo se puede pensar esto?

Según *a)*, el impulso sólo puede tener causalidad en el tiempo. Pero 562// el objeto es lo opuesto a la libertad y, sin embargo, debe ser determinado por la libertad, por tanto, aquí hay una contradicción. En el objeto hay una determinación = *a*, mas la libertad exige la determinación opuesta = –*a*. Para la libertad esto no es una contradicción, pero sí para la intuición. Para éste la contradicción puede ser suprimida sólo por lo universalmente mediador, el tiempo. Si yo pudiera producir –*a* fuera de todo tiempo, no se podría representar el tránsito, *a* y –*a* serían a la vez. Pero en el momento siguiente debe haber algo que ahora no es, [y] sólo por esto es posible una conciencia de la libertad. Ahora bien, ninguna sucesión en el tiempo puede ser percibida sin algo permanente. El tránsito de *a* a –*a* en mis representaciones suprime la identidad de la conciencia, por ende, la identidad ha de ser producida de nuevo *en*[*] el tránsito. Esta identidad producida en el tránsito es la sustancia, y aquí está el punto donde este concepto, así como las restantes categorías de la relación, está puesto también en la conciencia común por una reflexión necesaria. Yo me aparezco en el actuar como completamente libre de cambiar todas las determinaciones de las cosas; ahora bien, el objeto no es nada diferente de sus determinaciones y, no obstante, lo pensamos en cada cambio de sus determinaciones como idéntico a sí mismo, es decir, como sustancia. Por consiguiente, la sustancia no es sino lo que porta todas esas determinaciones y propiamente sólo expresión de la constante reflexión sobre el devenir del objeto. Y ya que cuando nos representamos operando sobre los objetos hemos de pensar necesariamente un tránsito del objeto desde un estado al opuesto, sólo podemos aparecemos como modificando las determinaciones *accidentales* pero no lo sustancial de las cosas.

c) Se acaba de afirmar: mientras modifico las determinaciones accidentales de las cosas, ha de acompañar a mi actuar una reflexión constante sobre el objeto que se modifica. Pero no hay ninguna reflexión sin resistencia. Así pues, esas determinaciones accidentales no han de ser modificables sin resistencia a fin de que el actuar libre suceda 563// con una reflexión constante. Precisamente de eso se desprende también que las determinaciones accidentales de las cosas son en ellas aquello que me limita en el actuar, y justo por eso se explica por qué estas cualidades secundarias de las cosas (que son expresión de la limitación determinada), por ejemplo, dureza, blandura, etc., no existen en absoluto para la mera intuición.

Pero las condiciones negativas del tránsito desde lo subjetivo a lo objetivo deducidas hasta ahora dejan aún sin explicar cómo ocurre efectivamente ese

tránsito, es decir, cómo y bajo qué condiciones estoy obligado a representarlo. Se entiende por sí mismo que semejante tránsito no puede ocurrir en absoluto sin una continua relación entre el ideal y el objeto determinado conforme a él, relación sólo posible por intuición que, sin embargo, no procede ella misma del Yo sino que sólo oscila entre dos representaciones opuestas del Yo, la libremente esbozada y la objetiva. Y por eso pasamos enseguida a la tarea principal de esta investigación.

B. Con motivo de esta investigación volvemos a la primera exigencia. Mediante un actuar libre debe estar determinado algo en el mundo objetivo.

En el mundo objetivo todo es sólo en la medida en que el Yo lo intuye en él. «Algo cambia en el mundo objetivo» significa, pues, algo cambia en mi intuición, y esa exigencia es igual a esta: por un actuar libre en mí debe ser determinado algo en mi intuición externa.

Cómo algo puede pasar de la libertad al mundo objetivo, sería absolutamente incomprensible si este mundo es algo subsistente en sí, incluso incomprensible en virtud de una armonía preestablecida, que sólo sería posible a su vez mediante un tercer [elemento] cuyas modificaciones comunes son la inteligencia y el mundo objetivo, luego sólo mediante algo que suprimiría toda libertad en el actuar. 564// Dado que el mundo mismo es sólo una modificación del Yo, la investigación adquiere un giro enteramente distinto. Pues entonces la pregunta es esta: ¿cómo por una actividad libre puede estar determinado algo en mí no en cuanto soy libre sino en cuanto soy intuyente? «Mi actividad libre tiene causalidad» significa: la intuyo como teniendo causalidad. El Yo que *actúa* se distingue del Yo que *intuye*; y no obstante ambos deben ser idénticos respecto al objeto; lo que es puesto en el objeto por el Yo actuante, debe ser puesto también en el intuyente, el Yo actuante debe determinar al intuyente. En efecto, que *yo*[*] sea lo que ahora actúa sólo lo sé por la identidad de este [Yo] con el que intuye la acción, con aquel que es consciente de la acción. El actuante (así parece) no *sabe*, es sólo actuante, sólo objeto, únicamente el intuyente sabe y, por eso mismo, es sólo sujeto; ¿cómo nace ahora la identidad aquí, [o sea] que en el objeto esté puesto precisamente lo que está puesto en el sujeto y en el sujeto lo que está puesto en el objeto?

En primer lugar adelantaremos la respuesta a esta pregunta de modo general y después seguiremos con la aclaración más minuciosa de los puntos particulares.

Algo debe estar determinado por el [Yo] libremente actuante en el objetivamente intuyente. Pero ¿qué es el [Yo] libremente actuante? Todo actuar libre se basa, como sabemos, en la doble oposición entre el Yo ideal por un lado y el [que es] a la vez ideal y real por otro. Pero ¿qué es el intuyente? Precisamente este [Yo] ideal y real a la vez que es lo objetivo en el actuar libre. *Por tanto, puesta esa actividad ideal que se contrapone a la productora, el [Yo] libremente actuante y el intuyente son distintos, abstraída la misma, son uno*. Y éste es, sin duda, ese punto al que ha de dirigirse con preferencia nuestra atención y en el cual ha de buscarse el

fundamento de esa identidad postulada por nosotros entre el *Yo* libremente activo y el objetivamente intuyente.

565Pero si queremos aclarar esto perfectamente, hemos de volver a recordar[116] que todo lo que hemos deducido hasta ahora pertenecía sólo al *fenómeno* o sólo era condición bajo la cual el Yo debía aparecer a sí mismo [y], por tanto, no tenía igual realidad que el Yo mismo. Y lo que tratamos de explicar precisamente ahora, cómo por el Yo, en cuanto que *actúa*, puede estar determinado algo en el Yo, en cuanto que *sabe*, toda esta oposición entre el Yo actuante y el intuyente también pertenece, sin duda, sólo al *fenómeno* del Yo, no al Yo mismo. El Yo ha de *aparecerse* a sí mismo como si algo estuviera determinado por su actuar en su intuir o, porque no llega a ser consciente de él, en el mundo externo. Suponiendo esto, la siguiente explicación será suficientemente comprensible.

Establecimos una oposición entre el Yo libremente actuante y el objetivamente intuyente. Ahora bien, esta oposición no tiene lugar objetivamente, es decir, en el Yo en sí, pues el Yo que actúa es él mismo intuyente, sólo que aquí es a la vez intuido, objetivo, y con eso convertido en *actuante*. Si el Yo que intuye (con su actividad ideal y real a la vez) no fuera al mismo tiempo el intuido, el actuar seguiría apareciendo siempre como un intuir, y a la inversa, que el intuir aparezca como un actuar sólo tiene su fundamento en que el Yo es aquí no sólo intuyente, sino intuido como intuyente. El intuyente intuido es el actuante mismo. Por tanto, no puede pensarse ninguna mediación entre el actuante y el que intuye exteriormente, luego tampoco ninguna mediación entre el libremente actuante y el mundo externo. Más bien sería absolutamente incomprensible cómo un intuir externo puede estar determinado por un actuar del Yo si actuar e intuir no fueran originariamente lo mismo. Mi actuar, por ejemplo, mientras construyo un objeto, ha de ser a la vez un intuir y, a la inversa, mi intuir ha de ser en este caso simultáneamente un actuar; sólo el *Yo* no puede ver esta identidad porque para él el [Yo] objetivamente intuyente no es aquí lo intuyente sino lo 566// intuido, por tanto, porque esa identidad entre el que actúa y el que intuye está suprimida para el Yo. La transformación que se produce en el mundo externo por el libre actuar ha de producirse completamente de acuerdo con las leyes de la intuición productiva y como si la libertad no tuviera en absoluto parte en ello. La intuición productiva actúa, por así decir, totalmente aislada y produce según sus propias leyes lo que ahora precisamente se produce. La razón de que este producir no le aparezca al Yo como un *intuir* se encuentra únicamente en que aquí el concepto (la actividad ideal) está opuesto al objeto (la [actividad] objetiva), mientras que en la intuición actividad subjetiva y objetiva son ambas lo mismo. Pero [el hecho de] que el concepto preceda aquí al objeto sucede otra vez sólo a causa del fenómeno. Y si el concepto precede al objeto sólo para el fenómeno, no objetiva o realmente, entonces el actuar libre como tal también pertenece sólo al fenómeno, y lo únicamente objetivo es lo intuyente.[*] Así como se puede decir, pues, que mientras creía intuir yo era

propiamente actuante, así se puede decir que aquí, mientras creo actuar sobre el mundo externo, soy propiamente intuyente, y todo lo que aparece en el actuar aparte del intuir sólo pertenece propiamente al fenómeno de lo únicamente objetivo, del intuir, y a la inversa, abstraído del actuar todo lo que pertenece sólo al fenómeno, no queda sino el intuir.

Ahora trataremos de ilustrar y esclarecer desde otras perspectivas (*Seite*) el resultado deducido y creemos que suficientemente probado.

Si el idealista trascendental afirma que no hay tránsito alguno de lo objetivo a lo subjetivo, que ambos son originariamente lo mismo [y] que lo objetivo sólo es algo subjetivo hecho objeto, entonces hay una cuestión importante que tiene que responder: cómo es posible, por el contrario, un tránsito de lo subjetivo a lo objetivo como el que estamos obligados a admitir en el actuar. Si en todo actuar un concepto libremente esbozado por nosotros debe pasar a una naturaleza que exista con independencia de nosotros [y], sin embargo, esta naturaleza no 567// existe realmente con independencia de nosotros, ¿cómo puede pensarse este tránsito?

Sin duda, sólo porque hacemos el mundo por primera vez objetivo para nosotros precisamente mediante este actuar mismo. «Actuamos libremente» y «el mundo llega a existir con independencia de nosotros», estas dos proposiciones deberían unirse sintéticamente.

Pero si el mundo no es sino nuestro intuir, sin duda él se nos vuelve objetivo cuando se objetiva para nosotros nuestro intuir. Ahora bien, se afirma que nuestro intuir llega a ser objetivo para nosotros precisamente sólo por el actuar y lo que llamamos un actuar no es sino el fenómeno de nuestro intuir. Suponiendo esto, dejará de extrañar nuestra proposición: «lo que nos aparece como un actuar sobre el mundo externo, considerado de modo idealista, no es sino un continuado intuir». Así pues, por ejemplo, si por un actuar se produce una transformación cualquiera en el mundo exterior, esta transformación, considerada en sí, es una intuición como cualquier otra. Por consiguiente, el intuir mismo es aquí lo objetivo, lo que está a la base del fenómeno; lo que de ello pertenece al fenómeno es el actuar sobre el mundo sensible pensado de forma independiente; por tanto, objetivamente no hay aquí un tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, como tampoco había un tránsito de lo objetivo a lo subjetivo. Sólo que no puedo aparecerme como intuyendo sin intuir algo subjetivo pasando a lo objetivo.

Toda esta investigación puede retrotraerse al principio general del idealismo trascendental, esto es, que en mi saber lo subjetivo nunca puede ser determinado por lo objetivo. En el actuar se piensa necesariamente un objeto como determinado por una causalidad que es ejercida por mí conforme a un concepto. Pero ¿cómo llego a pensar esto necesariamente? Incluso si admito sin explicación que el objeto está directamente determinado por mi actuar, tal que se comporta respecto a éste como [un] efecto con lo que efectúa, ¿cómo [es que] está determinado también para mi representar?, ¿por qué estoy obligado también a

intuir el objeto 568// precisamente así como lo había determinado por mi actuar? Mi actuar es aquí el objeto, pues el actuar es lo opuesto al intuir o al saber. Ahora bien, por este actuar, por esto objetivo, debe estar determinado algo en mi saber, algo en mi intuir. Esto es imposible según el principio que se acaba de indicar. Por el actuar no puede estar determinado mi saber sobre él, sino más bien al contrario, todo actuar, como todo lo objetivo, ha de ser ya originariamente un saber, un intuir. Esto es tan claro y evidente como que en nada se puede encontrar mayor dificultad que quizás en el modo como ha de ser pensada esa transformación de lo que es objetivamente un intuir en un actuar con motivo del fenómeno. La reflexión tiene que dirigirse aquí a tres cosas,

a) A lo *objetivo*, al *intuir*.

b) A lo *subjetivo*, que también es un intuir, pero un intuir del intuir. Para diferenciarlos llamamos a aquel [intuir] objetivo, a éste, *ideal*[*]

c) Al *fenómeno* de lo objetivo. Ahora bien, está ya demostrado que eso objetivo, el intuir, no puede aparecer si el concepto de la intuición (lo ideal) no precede a la intuición misma. Pero si el concepto de la intuición precede a la intuición misma de modo que ésta está determinada por aquél,[*] entonces el intuir es un producir conforme a un concepto, o sea, un actuar libre. Ahora bien, el concepto precede a la intuición misma sólo con motivo del objetivarse la intuición, luego también el actuar sólo es el fenómeno del intuir y lo objetivo en él es el producir en sí, abstraído del concepto que lo precede.

Tratemos de aclarar esto mediante un ejemplo. Una transformación cualquiera en el mundo externo resulta por mi causalidad. Reflexiónese primero sólo sobre el surgimiento en sí de esta transformación, entonces «algo sucede en el mundo externo» sin duda significa lo mismo que «yo lo produzco», pues en el mundo externo no hay absolutamente nada sino mediante mi producir. En la medida en que este producir mío es 569// un intuir y nada más, el concepto de la transformación[*] no precede a la propia transformación, pero en la medida en que este producir mismo debe a su vez hacerse objeto, el concepto *ha de* preceder. El *objeto*, lo que aquí debe aparecer, es el producir mismo. Por tanto, en el propio producir, es decir, en el objeto, el concepto no precede a la intuición, precede sólo para el Yo ideal, para el que se intuye a sí mismo como intuyente, es decir, sólo con motivo del aparecer.

Aquí se pone en claro al mismo tiempo de dónde nos viene ahora por primera vez la distinción entre objetivo y subjetivo, entre un *en sí* y un mero *fenómeno*, [distinción] que aún no habíamos hecho. La razón es que tenemos aquí por primera vez algo verdaderamente objetivo, a saber, aquello que contiene el fundamento de todo lo objetivo, la actividad a la vez ideal y real, que ya nunca podrá volver a hacerse subjetiva y que se ha desligado por completo del Yo meramente ideal. En esta actividad, en cuanto que es objetiva, [lo] ideal y [lo] real son simultáneos y lo mismo, pero en cuanto que aparece y representa ahora sólo la actividad real en oposición a la intuyente, meramente ideal, a la que está contrapuesta, el concepto la precede y sólo en esta medida ella es un actuar.

Después de estas aclaraciones solo podría surgir aún la cuestión de cómo la inteligencia puede intuir en general una vez que dejamos concluido para ella el producir en la filosofía teórica. Respondemos: sólo fue concluido el producir en la medida en que era subjetivo, la inteligencia, en la medida en que es objetiva, nunca puede ser otra cosa sino lo que es, a saber, sujeto y objeto a la vez, o sea, productora, salvo que el producir deberá realizarse ahora bajo los límites de la actividad ideal, enfrentándose a la productora, pero esto aún no lo hemos deducido.

Para ponernos de acuerdo con la conciencia común, preguntamos además cómo llegamos a considerar libre aquello objetivo actuante, dado que es una actividad enteramente ciega, como ha sido deducido. Esto sucede enteramente por la misma ilusión por la cual también el mundo objetivo llega a ser objetivo para nosotros. En efecto, que ese 570// actuar mismo pertenezca sólo al mundo objetivo (por tanto, sea también de igual realidad que él), se sigue de que sólo mediante su objetivarse llega a ser un actuar. Desde este punto se puede arrojar una nueva luz incluso sobre el idealismo teórico. Si el mundo objetivo es un mero fenómeno, también lo es lo objetivo en nuestro actuar, y viceversa, sólo si el mundo tiene realidad, la tiene también lo objetivo en el actuar. Por consiguiente, es una y la misma realidad la que vemos en el mundo objetivo y en nuestro actuar sobre el mundo sensible. Esta coexistencia, más aún, este condicionamiento recíproco del actuar objetivo y de la realidad del mundo, el uno fuera del otro y [condicionados] entre sí, es un resultado por completo característico del idealismo trascendental e imposible mediante cualquier otro sistema.

Pero ¿hasta qué punto el Yo *actúa* en el mundo externo? Es actuante sólo en virtud de esa identidad del ser y del aparecer, que ya está expresada en la autoconciencia. El Yo es sólo porque se aparece a sí, su saber es un ser. La proposición Yo = Yo no dice sino: yo, que *sé*, soy el mismo [Yo] que *soy*, mi saber y mi ser se agotan recíprocamente, el sujeto de la conciencia y el de la actividad son uno. Como consecuencia de esta misma identidad, pues, también mi saber sobre[*] el actuar libre es idéntico con el libre actuar mismo, o sea, la proposición «me intuyo como objetivamente actuante» es = a la proposición «soy objetivamente actuante».

Solución II

Ahora, si lo que aparece como un actuar, según acabamos de deducir y de probar, es en sí sólo un intuir, entonces se sigue que todo actuar ha de estar constantemente limitado por las leyes de la intuición, que nada que sea imposible según leyes naturales puede ser intuido como resultado de un actuar libre, lo cual es una nueva prueba de esa identidad. Ahora bien, un tránsito desde lo subjetivo a lo objetivo, que tiene lugar efectivamente al menos para el fenómeno, contiene él mismo una contradicción con las leyes naturales. 571// Lo que debe ser intuido como operando sobre lo real, tiene que aparecer ello mismo como real. De ahí que no pueda intuir me operando directamente sobre el objeto,

sino sólo operando por mediación de la materia, que, sin embargo, he de intuirla mientras actúo como idéntica conmigo mismo. La materia, como órgano inmediato de la actividad libre dirigida hacia fuera, es el cuerpo orgánico, que por eso ha de aparecer como capaz de movimientos libres y aparentemente voluntarios. Ese impulso que tiene causalidad en mi actuar ha de aparecer objetivamente como un *impulso natural* que incluso sin libertad alguna operaría y produciría por sí lo que parece producir por libertad. Pero para poder intuir este impulso como impulso natural, he de aparecerme objetivamente como impulsado a todo actuar por una necesidad de la organización (por dolor, en el sentido más general) y todo actuar para ser objetivo, ha de estar en conexión, aunque sea por muchos miembros intermedios, con una necesidad física que es necesaria como condición misma de la libertad que aparece.

Más aún, la transformación intencionada en el mundo externo se produce sólo bajo la resistencia continua de los objetos, por tanto, progresivamente. Llámese *D* a la transformación, entonces ésta estará condicionada por la transformación *C* como su causa, y ésta por *B*, y así sucesivamente; en consecuencia, toda esta serie de transformaciones ha de preceder antes de que pueda resultar la transformación final D. El resultado completo sólo puede acontecer en el momento en que todas sus condiciones estén dadas en el mundo externo, en caso contrario, existe una contradicción con las leyes naturales. Algo para lo cual no pueden ser dadas en absoluto las condiciones en la naturaleza, ha de ser totalmente imposible. Pues bien, si para ser objetiva la libertad se hace del todo igual al intuir y se subordina por completo a sus leyes, entonces las mismas condiciones bajo las cuales puede aparecer la libertad suprimen de nuevo la libertad misma; la libertad, al ser en sus exteriorizaciones un fenómeno natural, llega a ser explicable también según leyes naturales, y precisamente por eso suprimida *como* libertad. 572// Así pues, la tarea antes planteada, cómo el querer mismo se hace a su vez objetivo incluso para el Yo y en concreto *como* querer, no está resuelta con lo [dicho] hasta aquí, pues precisamente porque llega a ser objetivo deja de ser un querer. Por tanto, no habrá fenómeno alguno de la libertad absoluta (en la voluntad absoluta) si no hay otro [fenómeno] que aquél meramente objetivo, el cual no es otra cosa que *impulso natural*.

La razón de por qué nos hemos enredado en esta contradicción es que hasta ahora sólo hemos reflexionado sobre lo objetivo en el querer, lo que se encamina hacia fuera, lo cual pasa al mundo externo sin más mediación ya que, como ahora sabemos, sólo es originariamente un intuir, luego objetivamente ningún querer. Pero si ahora se trata de cómo se objetiva para el Yo *todo el querer* (no sólo aquella actividad objetiva, ideal y real a la vez, que está comprendida en él y que según las deducciones que se acaban de realizar no puede ser libre, sino también la [actividad] ideal, contrapuesta a ella), ha de encontrarse un fenómeno en el cual aparezcan *ambas* como contrapuestas.

Pues bien, la actividad que es lo objetivo en el querer, dado que ella misma es a la vez una [actividad] *intuyente*, se dirige necesariamente a algo

exterior. Pero lo subjetivo en el querer o la actividad puramente ideal tiene por objeto inmediato precisamente esa [actividad] a la vez ideal y real, que por eso mismo es lo objetivo en el propio querer, y de ahí que no vaya hacia nada exterior, sino sólo a aquello objetivo comprendido en el querer mismo.

Por consiguiente, la actividad *ideal* comprendida en el querer sólo podrá llegar a ser objetiva para el Yo como la actividad que se encamina a lo objetivo *en sí* del querer, y esto objetivo mismo sólo podrá objetivarse como una actividad dirigida a algo externo, distinto del querer.

Pero la actividad objetiva *en sí* del querer, es decir, considerada puramente (y sólo como tal es objetiva para la ideal), no es sino *autodeterminación en general*. Por eso, el objeto de la actividad ideal en el querer no es otra cosa que el *puro* 573// *autodeterminarse mismo* o el Yo mismo. La actividad ideal comprendida en el querer, pues, se hace objetiva para el Yo al objetivársele como una actividad dirigida sólo al puro autodeterminarse *en sí*, la objetiva, por el contrario, sólo al objetivársele como una *actividad dirigida* a algo *externo y, en concreto, ciegamente* (pues sólo en esa medida es intuyente).

Por tanto, para encontrar ese fenómeno por el cual todo el querer se convierte en objeto para el Yo, tenemos que

1) reflexionar sobre esa actividad dirigida meramente a la pura autodeterminación en sí y preguntar cómo puede convertirse en objeto para el Yo.

El puro autodeterminarse en sí, abstraído de todo lo accidental que se le añade sólo por la dirección hacia algo externo de esa actividad intuyente, aquí objetiva, no es, como se acaba de decir, sino el mismo Yo puro, por tanto, lo común sobre lo cual, por así decirlo, se asientan todas las inteligencias, lo único *en sí* que tienen en común todas las inteligencias. Así pues, en ese acto originario y absoluto de la voluntad, que hemos postulado como condición de toda conciencia, la pura autodeterminación se convierte inmediatamente en objeto para el Yo, y no hay más contenido en este acto. Ahora bien, ese mismo acto originario de la voluntad ya es absolutamente libre, por tanto, menos aún podrá ser deducido teóricamente (como necesario) el acto por el cual aquel primero se objetiva a su vez para el Yo o mediante el cual el Yo se hace consciente a su vez de esa misma actividad dirigida a la pura autodeterminación. No obstante, este acto es condición de la perduración de la conciencia. Por tanto, esa objetivación de la actividad ideal sólo puede explicarse por una exigencia (*Vorderung*). La actividad ideal, dirigida sólo a la pura autodeterminación ha de convertirse en objeto para el Yo mediante una *exigencia*, exigencia que no puede ser otra que *esta*: el Yo no *debe* querer sino la pura autodeterminación misma, pues por esta exigencia se le presenta como objeto esa actividad pura, dirigida meramente a la autodeterminación en sí.[117] Pero esta exigencia misma no es 574// sino el imperativo categórico o la ley moral que Kant expresa así: tú debes querer sólo lo que pueden querer todas las inteligencias.[118] Pero lo que todas las inteligencias pueden querer es sólo la pura autodeterminación misma, la pura conformidad a

la ley. Mediante la ley moral, pues, se hace objeto para el Yo el puro autodeterminarse, lo puramente objetivo en todo querer en cuanto es *meramente* objetivo y no ello mismo a su vez intuyente, o sea, dirigido a algo externo (empírico). También sólo en esta medida se trata de la ley moral en la filosofía trascendental, pues también la ley moral es deducida sólo como condición de la autoconciencia. Esta ley no se dirige originariamente a mí en cuanto soy esta inteligencia determinada, más bien derriba todo lo que pertenece a la individualidad y la anula por completo, sino que más bien se dirige a mí como inteligencia en general, a aquello que tiene inmediatamente por objeto lo puramente objetivo en mí, a lo eterno, pero no a esto objetivo mismo en cuanto se dirige a algo accidental distinto e independiente del Yo; y sólo por eso es también la condición bajo la cual la inteligencia se hace consciente de su conciencia.

2) La reflexión ha de dirigirse ahora a la actividad objetiva, la que se orienta a algo externo situado fuera del ámbito del querer mismo, y preguntar cómo esta [actividad] se le objetiva al Yo.

Salvo que esta pregunta ya está respondida en gran parte en lo anterior y, por tanto, aquí sólo podemos intentar presentar la respuesta desde una nueva perspectiva.

La actividad objetiva, dirigida a algo distinto del querer y existente fuera de él, debe oponerse en la conciencia a aquella actividad ideal, dirigida precisamente a esta objetiva meramente como tal y en la medida en que es un puro autodeterminarse.

Ahora bien, esa actividad ideal pudo llegar a ser objeto para el Yo sólo por una *exigencia*. Por tanto, si la oposición debe ser perfecta, la actividad objetiva ha de objetivarse *por sí misma*, es decir, sin exigencia, y se ha de *presuponer* que ella se hace objetiva. Aquello que la objetiva para el Yo como actividad dirigida 575// a algo externo, con lo cual se comporta del mismo modo que la [actividad] ideal se comporta con ella, tiene que ser algo transido de necesidad (*Necessitirtes*) y pudiendo ser sólo una actividad, ha de ser un mero *impulso natural*, como hemos deducido en lo precedente (I.). Este impulso natural, igual que la intuición productiva, opera de forma completamente ciega y no es en sí ningún querer sino que se transforma en querer sólo por la oposición al querer puro dirigido meramente a la autodeterminación en sí. Este impulso, ya que por él soy consciente de mí sólo como individuo, es aquel que en la moral se llama egoísta (*eigennützige*), su objeto, lo que se llama felicidad en el más amplio sentido.

No existe ningún mandato, ningún imperativo de la felicidad. Es un contrasentido pensar algo semejante, pues lo que sucede por sí mismo, es decir, según una ley natural, no necesita ser mandado. Ese impulso a la felicidad (así lo llamamos en pro de la brevedad, el desarrollo ulterior de este concepto pertenece a la moral) no es sino la actividad objetiva que se le vuelve a objetivar al Yo y que va a algo independiente del querer, un impulso que, por tanto, es tan necesario como la conciencia misma de la libertad.

Según esto, la actividad cuyo objeto inmediato es el puro autodeterminarse no puede llegar a la conciencia sino en oposición a una actividad cuyo objeto es algo exterior, a lo cual se dirige de un modo totalmente ciego. Así pues, tan necesario como que hay una conciencia del querer, es una oposición entre lo que exige la actividad que se hace objeto por la ley moral y se dirige sólo a la autodeterminación en sí y lo que exige el impulso natural. Esta oposición ha de ser real, es decir, ambas acciones, la mandada por la voluntad pura hecha objeto para sí misma y la exigida por el impulso natural, han de aparecer en la conciencia como igualmente posibles. Por consiguiente, según leyes naturales no debería resultar ninguna acción, pues ambas se suprimen. Luego si se produce una acción, y una se produce con tanta seguridad como que la conciencia perdura, no puede haberse realizado según leyes naturales, o sea, necesariamente, por tanto, sólo por libre autodeterminación, es decir, por una actividad del Yo 576// que, oscilando en el medio entre la llamada hasta ahora subjetiva y la objetiva y determinando ésta por aquélla o aquélla por ésta sin estar ella misma a su vez *determinada*, produce las condiciones bajo las cuales, tan pronto están dadas, se realiza completamente a ciegas y como por sí mismo el actuar, que siempre es sólo lo *determinado*.

Así pues, esa oposición de acciones igualmente posibles en la conciencia es la condición sólo bajo la cual el acto absoluto de la voluntad puede a su vez objetivarse para el Yo mismo. Ahora bien, esa *oposición* es precisamente lo que convierte a la voluntad absoluta en *albedrío*, por ende, el *albedrío* es el fenómeno de la voluntad absoluta buscado por nosotros, no el querer originario mismo sino el acto absoluto de libertad hecho objeto, con el cual se inicia toda conciencia.[119]

La conciencia común puede convencerse de que hay una libertad de la voluntad sólo por el albedrío, es decir, porque en cada querer nos hacemos conscientes de una elección entre opuestos. Ahora bien, se afirma que el albedrío no es la voluntad absoluta misma, pues ésta, como fue demostrado anteriormente, sólo está dirigida a la pura autodeterminación en sí, sino el fenómeno de la voluntad absoluta. Por tanto, si libertad es = albedrío, tampoco la libertad es la voluntad absoluta misma, sino sólo el fenómeno de la misma. Por consiguiente, de la voluntad pensada absolutamente no se puede decir ni que sea libre ni que no lo sea, pues lo absoluto no puede ser pensado como actuando según una ley que no le estuviera prescrita ya por la necesidad interna de su naturaleza.[120] Dado que en el acto absoluto de la voluntad el Yo sólo tiene por objeto la autodeterminación como tal, no es posible para la voluntad pensada absolutamente ninguna desviación de esta [autodeterminación], luego la voluntad es *absolutamente* libre, si puede llamarse libre, pues lo que es mandato para la voluntad fenoménica, es para aquélla una ley que brota de la necesidad de su naturaleza. Pero si lo absoluto debe aparecerse a sí mismo, ha de aparecerse, en cuanto a lo objetivo en él, dependiente de otra cosa, de algo extraño. Sin embargo, esta dependencia no pertenece a lo 577// absoluto mismo, sino meramente a su fenómeno. Esto extraño de lo que la voluntad absoluta es

dependiente con motivo del fenómeno es el impulso natural, en oposición al cual, únicamente, la ley de la voluntad pura se transforma en un imperativo. Pero la voluntad considerada de modo absoluto no tiene originariamente por objeto otra cosa que el puro autodeterminarse, es decir, a sí misma. Así pues, tampoco puede haber para ella ningún deber, ninguna ley que *exija* que *sea* objeto para sí misma. Por consiguiente, la ley moral y la libertad, en cuanto consiste en albedrío, ellas mismas son sólo condición del fenómeno de esa voluntad absoluta que constituye toda conciencia y, en esa medida, también condición de la conciencia que se objetiva para sí misma.

Sin intentarlo propiamente, por este resultado hemos resuelto a la vez aquel notable problema que, lejos de ser resuelto, apenas ha sido suficientemente comprendido hasta ahora, me refiero al de la libertad trascendental. En este problema no se cuestiona si el Yo es absoluto sino si es libre en la medida en que *no* es *absoluto*, en cuanto *empírico*. Ahora bien, precisamente por nuestra solución se muestra que la voluntad puede llamarse *libre* en sentido trascendental sólo en la medida en que es *empírica* o *aparece*. Pues la voluntad en la medida en que es absoluta, está ella misma por encima de la *libertad*, y, lejos de someterse a ley alguna, es más bien la fuente de toda ley. Pero en cuanto aparece la voluntad absoluta, sólo puede, para aparecer *como* absoluta, hacerlo mediante el albedrío. Por eso, este fenómeno, el albedrío, ya no puede ser explicado objetivamente, pues no es nada objetivo que tenga en sí realidad, sino lo absolutamente subjetivo, la intuición misma de la voluntad absoluta por la cual ésta se hace objeto para sí misma hasta el infinito. Pero precisamente sólo este fenómeno de la voluntad absoluta es la libertad propiamente dicha o lo que se entiende comúnmente por libertad. Y dado que en el actuar libre el Yo se intuye a sí mismo hasta el infinito como voluntad absoluta y que en la máxima potencia no es *él mismo* sino esta intuición de la voluntad absoluta, entonces también ese fenómeno del 578// albedrío es tan cierto e indudable como el Yo mismo. Y a la inversa, el fenómeno del albedrío sólo puede pensarse como una voluntad absoluta que, sin embargo, aparece bajo los límites de la finitud y es por eso una manifestación (*Offenbarung*) siempre repetida de la voluntad absoluta en nosotros. Y hay que pensar que si se hubiera querido argumentar partiendo del fenómeno del albedrío hacia atrás, hacia lo que está a su base, difícilmente se habría encontrado alguna vez su correcta explicación, si bien Kant, en su doctrina del derecho, ha indicado al menos la oposición entre la voluntad absoluta y el albedrío,[121] aunque no la verdadera relación del último con la primera, lo cual es una nueva prueba de la superioridad del método que no presupone como dado ningún fenómeno, sino que primero llega a conocer a cada uno desde sus fundamentos como si fuera completamente desconocido.

Pues bien, precisamente con esto se disipan también todas las dudas respecto a la afirmación antes realizada de que el Yo objetivo, que aparece actuando, es en sí sólo intuyente, dudas que pudieron ser tomadas de la presuposición general de la libertad de la voluntad. En efecto, ese Yo *meramente*

objetivo, que se comporta de un modo enteramente mecánico tanto en el actuar como en el intuir y que es en todo actuar libre lo *determinado*, no es aquel al cual se adjudica el predicado de la libertad, sino que es al [Yo] que oscila entre lo subjetivo y lo objetivo del querer determinando lo uno por lo otro, o sea *el que se determina a sí mismo en la segunda potencia*, al que únicamente se le adjudica la libertad y puede serle adjudicada; mientras que lo objetivo, que en relación a la libertad es sólo lo determinado, siempre sigue siendo, de por sí o abstraído de lo determinante, lo que era antes, a saber, un mero intuir. Así pues, si reflexiono sólo sobre la actividad objetiva como tal, hay en el Yo simple necesidad natural; si reflexiono sólo sobre la subjetiva, hay en él únicamente un querer absoluto que, según su naturaleza, no tiene otro objeto que la autodeterminación en sí; finalmente, si reflexiono sobre la actividad situada por encima de ambas, que determina a la subjetiva y a la objetiva a la vez, entonces en el Yo hay albedrío, y con 579// él, libertad de la voluntad. De estas diferentes direcciones de la reflexión nacen los distintos sistemas sobre la libertad, de los cuales uno niega absolutamente la libertad, el otro la pone meramente en la razón pura, es decir, en aquella actividad ideal que va directamente a la autodeterminación (suposición por la cual se obliga a admitir en todas las acciones determinadas en contra de la razón una mera quietud de la misma sin fundamento, con lo cual, sin embargo, se suprime ya toda libertad de la voluntad), y el tercero deduce una actividad que va más allá de estas dos, la ideal y la objetiva, como aquella a la que únicamente puede corresponder libertad.

Para este Yo absolutamente determinante tampoco hay ninguna predeterminación sino sólo para el [Yo] intuyente, objetivo. Pero que para este último esté predeterminado todo actuar, en la medida en que pasa al mundo externo, no puede afectar al Yo que por encima de todo fenómeno es lo absolutamente determinante más que el [hecho de] que todo esté predeterminado en la naturaleza, ya que ese [Yo] objetivo es respecto al [Yo] libre meramente fenoménico, no tiene en sí realidad alguna e, igual que la naturaleza, sólo es el fundamento externo de su actuar. En efecto, [del hecho] de que una acción esté predeterminada para el fenómeno o para la actividad meramente intuyente, no puedo concluir que también lo esté para la actividad libre, ya que ambas son de dignidad por completo desigual, tal que lo meramente fenoménico es del todo independiente de lo determinante, de lo no fenoménico, así como también a la inversa, lo determinante es del todo independiente de lo fenoménico, y cada uno actúa y procede por sí (*für sich*), aquél por el libre albedrío, y éste por haber sido determinado así, o sea, totalmente según sus propias leyes; independencia recíproca entre ambos que, aunque coincidan, únicamente es posible por *armonía preestablecida*. Aquí, pues, está el punto donde se introduce por primera vez la armonía preestablecida, ya antes deducida por nosotros, entre lo determinante con libertad y lo intuyente, en cuanto que aquél está tan separado de éste y éste de aquél que no sería posible ningún influjo recíproco de ambos entre sí si algo que se halla fuera de ambos 580 // no

instaurara una coincidencia entre los dos. Pero qué es este tercer [elemento] no sabemos explicarlo hasta ahora en absoluto y, contentos ya de haber indicado y mostrado este punto, el supremo de toda la investigación, hemos de esperar su más amplia aclaración de ulteriores investigaciones.

Sólo hacemos notar aún que si también hay una predeterminación para lo determinante con libertad similar a la que, en verdad, hemos afirmado antes, en la medida en que exigimos una negación originaria de la libertad como necesaria para la individualidad y, mediatamente, para la acción recíproca entre inteligencias, sin embargo esta predeterminación sólo se puede pensar a su vez mediante un único acto originario de libertad, que ciertamente no llega a la conciencia, y para el cual hemos de remitir a nuestros lectores a las investigaciones de Kant sobre el mal originario.[122]

Si ahora echamos una ojeada una vez más a todo el curso de la investigación anterior, hemos intentado explicar primero el presupuesto de la conciencia común, la cual, estando en el nivel ínfimo de abstracción, distingue el objeto sobre el que se opera del operante o actuante mismo; con lo cual surgió la cuestión de cómo el objeto puede ser determinado por lo que actúa sobre él. Respondimos: el *objeto sobre el que se actúa* y el *actuar mismo* son una sola cosa, a saber, ambos son sólo un intuir. Con esto obtuvimos que en el querer sólo teníamos *un único* [elemento] *determinado*, a saber, lo intuyente, que es a la vez lo actuante. Por tanto, esto objetivo que actúa y el mundo externo no existían originariamente con independencia entre sí, y lo que estaba puesto en uno estaba, por eso mismo, puesto también en el otro. Ahora bien, frente a este [elemento] meramente objetivo había en la conciencia algo subjetivo que se transforma en objeto para el Yo por la exigencia absoluta, mientras que eso meramente objetivo se le hizo objeto mediante una dirección hacia fuera por completo independiente del Yo. Así pues, no había ningún actuar por el que *todo el querer* se objetivase para el Yo sin que algo autodeterminante, situado por encima de la actividad subjetiva 581// y de la objetiva, pudiera impulsarnos por primera vez a la cuestión de cómo esto absolutamente determinante que va más allá de todo lo objetivo puede[*] determinar, sin embargo, lo objetivo o intuyente.

– Notas adicionales

Antes de poder dedicarnos a responder esta cuestión se nos presenta otra en nuestro camino, a saber: dado que esa actividad que va hacia fuera (el impulso), independientemente de cómo el Yo se determine a sí mismo, tanto si lo objetivo en él es determinado por lo subjetivo o lo subjetivo por lo objetivo, en cualquier caso ella es el único vehículo mediante el cual algo que parte del Yo puede llegar al mundo externo, entonces ese impulso tampoco puede ser suprimido por la autodeterminación. Por tanto, se pregunta qué relación establece la ley moral entre el impulso que va hacia fuera y la actividad ideal dirigida meramente a la pura autodeterminación.

De la respuesta a esta cuestión sólo podemos indicar los puntos principales, ya que ella aparece aquí propiamente sólo como miembro

intermedio de la investigación. Ciertamente la voluntad pura no puede objetivarse para el Yo sin tener a su vez un objeto externo. Ahora bien, como se acaba de deducir, este objeto externo no tiene ninguna realidad en sí, sino que es un simple medio del aparecer para la voluntad pura, y no debe ser otra cosa que la expresión de la misma para el mundo externo. La voluntad pura, pues, no puede hacerse objeto para sí misma sin identificar el mundo externo consigo. Ahora bien, en el concepto de felicidad, si se analiza con precisión, no se piensa sino precisamente la identidad de lo independiente del querer con el querer mismo. Luego la felicidad, el objeto del impulso natural, debe ser sólo el fenómeno de la voluntad pura, es decir, uno y el mismo objeto que la voluntad pura misma. Ambos deben ser absolutamente uno, de modo que no sea posible relación *sintética* alguna entre los dos, como entre condicionante y condicionado, pero tampoco que ambos puedan existir *independientes* el uno del otro. Si por felicidad se entiende algo que también es posible 582// independientemente de la voluntad pura, entonces no podrá haber absolutamente ninguna. Pero si la felicidad es sólo la identidad del mundo externo con la voluntad pura, entonces ambos son uno y el mismo objeto, salvo que considerados desde perspectivas diferentes. Y así como la felicidad no puede ser algo independiente de la voluntad pura, tampoco se puede pensar que un ser finito aspire a una moralidad meramente formal,[123] pues la moralidad misma sólo puede hacérsele objetiva a través del mundo externo. El objeto inmediato de toda aspiración no es la voluntad pura, como tampoco la felicidad, sino el objeto externo como expresión de la voluntad pura. Esto absolutamente idéntico, la voluntad pura dominando en el mundo externo, es el único y supremo bien.

Aunque la naturaleza no se comporta respecto al actuar de forma absolutamente pasiva, no puede oponer a la realización del fin supremo una resistencia absoluta. La naturaleza no puede *actuar* en el sentido propio de la palabra. Los seres racionales, sin embargo, pueden actuar, y una acción recíproca entre ellos por medio del mundo objetivo es incluso condición de la libertad. Pero que todos los seres racionales limiten o no su actuar por la posibilidad del actuar libre de todos los demás depende de una casualidad absoluta, del albedrío. [Y] eso no puede ser así. Lo más santo no puede estar confiado al azar. Por la coacción de una ley inviolable ha de hacerse imposible que en la acción recíproca de todos sea suprimida la libertad del individuo. En verdad, esta coacción no puede dirigirse directamente contra la libertad, pues ningún ser racional puede ser coaccionado sino sólo determinado a coaccionarse a sí mismo; esta coacción tampoco podrá dirigirse contra la voluntad pura, que no tiene otro objeto que lo común a todo ser racional: la autodeterminación en sí, sino sólo contra el impulso egoísta que procede del individuo y retorna a él. Sin embargo, contra este impulso no puede utilizarse como medio de coacción o como arma nada salvo él mismo. El mundo externo tendría que organizarse, por así decirlo, de manera que obligara a este impulso a actuar contra sí mismo cuando sobrepasase sus límites, y 583// le opusiera algo frente a lo cual (*wo*) el ser libre

pudiese querer en la medida en que es un ser racional, pero no como ser natural; con lo cual el actuante es puesto en contradicción consigo y al menos se le llama la atención de que está dividido en sí mismo.

El mundo objetivo de por sí no puede contener en él el fundamento de tal contradicción, ya que se comporta del todo indiferente ante la acción de seres libres en cuanto tales; por tanto, el fundamento de esa contradicción con el impulso egoísta sólo puede ser puesto en el [mundo objetivo] por seres racionales.

Tiene que establecerse, por así decirlo, una segunda y más alta naturaleza por encima de la primera en la cual domine una ley natural, pero una muy distinta a la que domina en la naturaleza visible, a saber, una ley natural con motivo de la libertad. Inexorablemente y con la necesidad férrea con la que el efecto sigue a su causa en la naturaleza sensible, en esta segunda naturaleza ha de seguir a la violación de la libertad ajena la inmediata contradicción con el impulso egoísta. Semejante ley natural, así descrita, es la ley jurídica y la segunda naturaleza, en la cual domina esta ley, la constitución jurídica, que por eso es deducida como condición de la permanencia de la conciencia.

Gracias a esta deducción se aclara por sí mismo que la doctrina del derecho no es algo así como una parte de la moral, ni en absoluto una ciencia práctica, sino una ciencia puramente teórica que es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento, por cuanto que sólo deduce el mecanismo natural bajo el cual seres libres en cuanto tales pueden pensarse en acción recíproca, un mecanismo que sin duda puede ser establecido sólo por libertad y con el que nada tiene que ver la naturaleza. En efecto, insensible (*unfühlend*) es la naturaleza, dice el poeta,[124] y Dios deja brillar su sol sobre justos e injustos, dice el evangelio.[125] Pero precisamente [del hecho] de que la constitución jurídica sólo deba ser el complemento de la naturaleza visible, se sigue que el orden jurídico no es moral sino un mero orden natural, sobre el cual la libertad puede hacer tan poco como sobre el 584// de la naturaleza sensible. Por eso no es sorprendente que todos los intentos de transformarlo en un [orden] moral se presenten como condenables por su propia absurdidad y por el despotismo en su forma más temible, su inmediata consecuencia. En efecto, aunque la constitución jurídica efectúe, según la *materia*, lo mismo que esperamos propiamente de una providencia y sea en general la mejor teodicea que el hombre puede realizar, según la *forma* no efectúa lo mismo o no lo efectúa como providencia, es decir, con cálculo y premeditación. Hay que considerarla como una máquina que está previamente regulada para ciertos casos y opera por sí misma, o sea, de modo completamente ciego, tan pronto se dan estos casos; a pesar de que esta máquina está construida y regulada por manos humanas, una vez salida de la mano del artesano (*Künstler*) ha de continuar funcionando, igual que la naturaleza visible, conforme a sus propias leyes e independientemente, como si existiera por sí misma. Por eso, si la constitución jurídica se hace más digna de respeto conforme se acerca a la naturaleza, así el espectáculo (*Anblick*) de una constitución en

donde no domina la ley sino la voluntad del juez, en donde domina un despotismo que ejerce el derecho con continuas injerencias en su marcha natural como una providencia que ve en lo interior, es el más indigno e indignante que puede haber para un sentimiento compenetrado con la santidad del derecho.

Ahora bien, si la constitución jurídica es condición necesaria de la libertad existente en el mundo externo, sin duda es un problema importante cómo puede pensarse semejante constitución aunque sólo [sea] en su nacimiento, ya que la voluntad del individuo no puede [hacer] absolutamente nada sobre esto y presupone como complemento necesario algo independiente de él, a saber, la voluntad de todos los demás.

Es de esperar que incluso el primer nacimiento de un orden jurídico no fuese confiado al azar sino a una necesidad natural (*Naturzwang*) que, producido por la violencia generalizada, ha impulsado a los hombres a hacer surgir semejante orden sin que ellos mismos lo supiesen y tal que 585// fueron alcanzados de improviso por sus primeros efectos. Ahora bien, es fácil comprender además que un orden que la indigencia ha instituido no puede tener en sí permanencia alguna, en parte porque lo que se establece a partir de la indigencia sólo se adapta a la necesidad (*Bedürfniss*) más inmediata, en parte porque el mecanismo de una constitución dirige su coacción contra seres libres, que sólo se dejan coaccionar mientras encuentran en ello su provecho. El unificar a estos seres bajo un mecanismo común pertenece a los problemas que sólo pueden solucionarse mediante una infinidad de intentos, dado que no hay ningún *a priori* en cuestiones de libertad; en especial porque el mecanismo por el cual la constitución misma se pone en marcha, [o sea] el miembro intermedio entre la idea de la constitución y su realización efectiva, es enteramente distinto de la constitución misma y ha de sufrir modificaciones totalmente diversas según la diferencia en el grado de cultura, en el carácter de la nación, etc. Por tanto, es de esperar que primero surjan constituciones meramente temporarias que lleven en sí el germen de su ocaso y, porque en su origen no están instituidas por la razón sino por la fuerza de las circunstancias, más tarde o más temprano acaben disolviéndose, ya que es natural que un pueblo, bajo la presión de las circunstancias, renuncie a algunos derechos que no puede enajenar eternamente y que más tarde o más temprano reivindicará; entonces, será inevitable el cambio de constitución y tanto más seguro cuanto más perfecta pretenda ser desde el punto de vista formal porque en tal caso el que detenta el poder no devolverá voluntariamente esos derechos, lo cual probaría ya una debilidad interna de la constitución.

Pero incluso si al final, suceda como suceda, aparece una constitución realmente justa (no fundada simplemente en la opresión, lo cual es necesario en un comienzo), entonces no sólo muestra la experiencia, incapaz de probar suficientemente una proposición universal por extensión al infinito, sino que lo demuestran sólidos razonamientos, que incluso la permanencia de una

constitución tal que sea la más perfecta posible para el Estado individual depende de la casualidad más evidente.

586Si según el modelo de la naturaleza, que no erige nada autónomo, o sea ningún sistema subsistente por sí [mismo], que no esté fundado sobre tres fuerzas independientes entre sí, la legalidad de la constitución es puesta en la separación de los tres poderes fundamentales del Estado como independientes entre sí, entonces las mismas críticas que se hacen con razón a esta separación, aunque no puede negarse que es necesaria a una constitución justa, prueba precisamente una imperfección de esta constitución que no puede encontrarse, sin embargo, en ella misma, sino que ha de ser buscada fuera de ella. Dado que la seguridad del Estado particular contra los demás hace absolutamente inevitable la preponderancia más decisiva del poder ejecutivo sobre los otros, en especial sobre el legislativo, la fuerza dilatoria de la máquina del Estado, entonces la permanencia de la totalidad no descansará en definitiva en la rivalidad de los poderes opuestos, un medio de seguridad muy superficialmente ideado, sino sólo en la buena voluntad de aquéllos que tienen en sus manos el poder supremo. Ahora bien, lo que pertenece a la protección y al amparo del derecho no puede depender del azar. Pero que la permanencia de semejante constitución no dependa de la buena voluntad sería posible a su vez sólo por una coacción cuyo fundamento, sin embargo, no puede encontrarse, evidentemente, en la constitución misma, porque para ello sería necesario un cuarto poder al que se le entregara la fuerza en las manos, en cuyo caso sería el poder ejecutivo mismo, o al que se le dejara sin fuerza, en cuyo caso su acción dependería del puro azar y, en el mejor de los casos, si, por ejemplo, el pueblo se pone de su parte, sería inevitable la insurrección, la cual ha de ser tan imposible en una buena constitución como en una máquina.

Así pues, no se puede pensar ninguna permanencia segura ni siquiera de una única constitución del Estado, aunque sea perfecta según la idea, sin una organización que supere el Estado particular, una federación de todos los Estados que se garanticen recíprocamente su constitución entre sí. Pero esta garantía recíproca universal no es posible a su vez, *primero*, antes de que se extiendan universalmente los principios fundamentales 587// de una verdadera constitución jurídica de tal manera que los Estados particulares tengan por único interés el conservar la constitución de todos, ni, *segundo*, antes de que estos Estados se subordinen a su vez a una única ley común, como antes lo hicieron los individuos al formar el Estado particular, de modo que los Estados individuales pertenezcan a su vez a un Estado de Estados y exista para las desavenencias de los pueblos entre sí un areópago universal de los pueblos, compuesto por miembros de todas las naciones cultas, en el cual todos los demás Estados dispongan de fuerza contra todo individuo-Estado particular rebelde.

Pero es absolutamente incomprensible cómo semejante constitución jurídica universal, que se extiende a su vez sobre los Estados particulares y por medio de la cual éstos salen del Estado natural en donde hasta entonces se

oponían entre sí, puede realizarse por libertad, [libertad] que hace su juego más osado e ilimitado precisamente en la relación mutua de los Estados, si ya en ese juego de la libertad, cuyo curso entero es la historia, no domina una necesidad ciega que objetivamente aporta a la libertad lo que nunca habría sido posible sólo por ella.

Y así, por el curso del razonamiento, nos vemos retrotraídos a la cuestión antes planteada sobre el fundamento de la identidad entre la libertad en cuanto se exterioriza en albedrío, por una parte, y lo objetivo o lo conforme a la ley, por otra, cuestión que desde ahora adquiere un significado mucho más elevado y ha de ser respondida en su máxima generalidad.

Solución III

El nacimiento de la constitución jurídica universal no debe abandonarse a la mera casualidad y, no obstante, sólo se puede esperar semejante constitución por el libre juego de las fuerzas que percibimos en la historia. Por eso surge la pregunta de si una serie de acontecimientos sin plan ni fin puede en absoluto merecer el nombre de historia y si ya no se encuentra también en el mero *concepto* de historia el concepto de una necesidad a la cual incluso el albedrío está forzado a servir.

588Aquí se trata sobre todo de asegurarnos del concepto de historia.

No todo lo que sucede es, por ello, un objeto de la historia. Los acontecimientos naturales, por ejemplo, deben su carácter histórico, si lo alcanzan, simplemente al influjo que han tenido sobre acciones humanas. Y menos aún se considera como objeto histórico lo que sucede según una regla conocida, lo que se repite periódicamente o, en general, un resultado calculable *a priori*. Si se quisiera hablar de una historia natural en el sentido propio de la palabra, tendría que representarse la naturaleza como si ella, aparentemente libre en sus producciones, hubiera producido poco a poco toda la multiplicidad de las mismas mediante constante desviación de un único[*] original primitivo, y entonces no sería una historia de los *objetos naturales* (que es propiamente descripción de la naturaleza) sino de la *misma naturaleza* productora. Y ¿cómo veríamos la naturaleza en semejante historia? La veríamos gobernar (*haushalten*) y disponer de diferentes maneras, por así decirlo, de una y la misma suma o proporción de fuerzas que nunca podría sobrepasar; por tanto, la contemplaríamos en ese producir en libertad, aunque no en completa carencia de ley. La naturaleza, pues, llegaría a ser objeto de la historia, por una parte, gracias a la apariencia de libertad en sus producciones porque ciertamente no podemos determinar *a priori* las direcciones de su actividad productiva, si bien estas direcciones tienen, sin ninguna duda, su ley determinada, y, por otra parte, gracias a la limitación y legalidad colocada en ella por la proporción de fuerzas de las que dispone. A partir de esto es evidente que la historia no existe ni con absoluta legalidad ni tampoco con libertad absoluta, sino que sólo se da allí donde se realiza un único ideal bajo una infinidad de desviaciones, tal que, si bien lo singular no es congruente con él, sí lo es el todo.[126]

Pero además, semejante realización progresiva de un ideal, donde sólo el progreso como totalidad, [es decir,] para una intuición intelectual, satisface el ideal, sólo puede pensarse como posible 589// por seres a los que corresponde el carácter de una especie, porque, en verdad, el individuo, precisamente al ser individuo, es incapaz de alcanzar el ideal y, sin embargo, el ideal, que es necesariamente determinado, ha de ser realizado. Así pues, nos vemos conducidos a un nuevo carácter de la historia, a saber, que sólo hay una historia de seres que tienen ante sí un ideal que nunca podrá ser llevado a cabo por el individuo sino sólo por la especie. Pero para esto es necesario que cada individuo intervenga justo allí donde cesó el anterior, por tanto, que sea posible una continuidad entre los individuos que se suceden y, si lo que debe realizarse en el progreso de la historia es sólo posible mediante razón y libertad, una tradición o transmisión.

Pues bien, de esta deducción del concepto de historia se desprende por sí mismo que no merece el nombre de historia ni una serie de acontecimientos carente por completo de ley ni una absolutamente conforme a ella. Y de esto resulta:

a) que lo progresivo pensado en toda historia no permite una legalidad tal que limite a la actividad libre a una sucesión determinada de acciones que siempre retorna a sí misma; *b)* que absolutamente nada de lo que sucede según un mecanismo determinado o tiene su teoría *a priori* es objeto de la historia. Teoría e historia son totalmente opuestas. El hombre tiene historia sólo porque lo que hará no se puede calcular de antemano por ninguna teoría.[127] El albedrío es, en este sentido, el dios[*] de la historia. La mitología hace comenzar la historia con el primer paso desde el dominio del instinto al ámbito de la libertad, con la pérdida de la Edad de oro o con la caída en el pecado, es decir, con la primera exteriorización del albedrío. En las ideas de los filósofos la historia termina en el reino de la razón, es decir, en la Edad de oro del derecho, cuando todo albedrío haya desaparecido de la tierra y el hombre haya retornado por libertad al mismo punto donde la naturaleza lo había colocado originariamente y que abandonó cuando comenzó la historia;[128]

590c) que tampoco merece el nombre de historia lo absolutamente desprovisto de ley, o [sea], una serie de acontecimientos sin finalidad ni intención, y que sólo la unión de libertad y legalidad o la paulatina realización por toda una especie de seres de un ideal nunca completamente perdido constituye lo propio de la historia.

Según estos caracteres principales de la historia ahora deducidos ha de investigarse más rigurosamente la posibilidad trascendental de la misma, lo cual nos conduce a una filosofía de la *historia*,[129] que es para la filosofía práctica precisamente lo que la naturaleza es para la teórica.

A. La primera pregunta que con razón puede hacerse a una filosofía de la historia es, sin duda, la de cómo se puede pensar en general una historia, si todo lo que es está puesto para cada uno sólo por su conciencia, luego también toda la

historia pasada puede estar puesta para cada uno sólo por su conciencia. Pero asimismo afirmamos también realmente que ninguna conciencia individual podría estar puesta con todas las determinaciones con las que está puesta y que necesariamente le pertenecen si toda la historia no [le] hubiera precedido, lo cual se podría mostrar muy fácilmente con ejemplos si se tratase de un malabarismo. Así pues, la historia pasada pertenece, ciertamente, sólo al fenómeno, así como la propia individualidad de la conciencia, por tanto, para cada uno no es más real, pero tampoco menos, que su individualidad. Esta individualidad determinada presupone esta época determinada con este carácter, con este progreso en la cultura, etc., pero semejante época no es posible sin toda la historia pasada. Por tanto, al no tener otro objeto que la explicación del estado presente del mundo, la historia [*Historie*][*] podría partir igualmente del estado actual y deducir la historia pasada, y no dejaría de ser un ensayo interesante el ver cómo podría deducirse de aquél todo el pasado con estricta necesidad.

591Ahora bien, si se objetase a esta explicación que no con *toda* conciencia individual está puesta la historia pasada y con ninguna lo está *todo* el pasado sino sólo sus acontecimientos principales, que sólo son reconocidos como tales porque han prolongado su influjo hasta el tiempo presente y hasta la individualidad de cada uno, entonces respondemos, en primer lugar, que hay historia, asimismo, únicamente para aquél sobre el que ha actuado el pasado y sólo en la medida en que ha actuado sobre él, en segundo lugar, que lo que una vez ha *sido* en la historia también se relaciona o se relacionará realmente con la conciencia individual de cada uno, aunque no de modo inmediato, pero sí a través de infinitos miembros intermedios, de forma que si se pudieran mostrar esos miembros intermedios, se haría evidente también que para componer esta conciencia fue necesario *todo* el pasado. Ahora bien, es cierto que así como la mayor parte de los hombres de cada época, también una gran cantidad de sucesos nunca han tenido existencia en el mundo al que pertenece propiamente la historia. En efecto, para ser recordado por la posteridad no basta perpetuarse sólo como causa física a través de efectos físicos, como tampoco se puede lograr una existencia en la historia siendo un producto meramente intelectual o un simple miembro intermedio por el que, en cuando simple medio, la cultura adquirida por el pasado pasa a la posteridad sin ser uno mismo causa de un nuevo futuro. Indudablemente, pues, con la conciencia de cada individualidad sólo está puesto lo que hasta ahora ha continuado influyendo, y justamente esto es también lo único que pertenece a la historia y ha ocurrido en la historia.

Ahora bien, por lo que se refiere a la *necesidad* trascendental de la historia, ha sido reducida ya en lo anterior al haber encomendado a los seres racionales como problema la constitución jurídica universal, sólo realizable por toda la especie, es decir, justamente sólo por la historia. Por tanto, nos contentamos aquí con extraer aún la conclusión de que el único objeto verdadero de la historia [*Historie*] 592// sólo puede ser el progresivo nacimiento de la constitución cosmopolita, pues ésta es, precisamente, el único fundamento de una historia.

Toda otra historia que no sea universal sólo puede ser *pragmática*, es decir, sólo puede estar dirigida, según el concepto indicado ya por los antiguos, a un fin empírico determinado. Y a la inversa, una historia pragmática universal es un concepto contradictorio en sí.[130] Todo lo demás que se suele recoger en la historia [*Historie*]: el progreso de las artes, de las ciencias, etc., no pertenece propiamente a la historia [*Historie*] κατ᾽ ἐξοχήν,[*] o sirve en ella meramente como documento o como miembro intermedio, porque también los descubrimientos en las artes y las ciencias sirven para acelerar el progreso de la humanidad hacia el establecimiento de una constitución jurídica universal, principalmente porque multiplican y aumentan los medios para dañarse mutuamente y aportan gran cantidad de males antes desconocidos.[131]

B. Ha sido demostrado suficientemente en lo anterior que en el concepto de historia se halla el concepto de una *progresión (Progressivität)* infinita. De ello, sin embargo, no se puede concluir de inmediato la perfectibilidad infinita de la especie humana, ya que aquellos que la niegan podrían igualmente afirmar que el hombre, como el animal, tampoco tiene una historia, sino que está encerrado en un círculo eterno de acciones, en el cual se mueve incesantemente como Ixión[132] en su rueda y, tras continuas oscilaciones y de vez en cuando incluso tras aparentes desviaciones de la línea curva, vuelve a encontrarse siempre en el punto del que había partido. Y menos aún puede esperarse un resultado inteligente en esta cuestión, pues aquellos que se pronuncian en pro o en contra se hallan en la mayor confusión respecto al patrón según el cual los progresos deben mensurarse: mientras unos reflexionan sobre los progresos *morales* de la humanidad, de los cuales bien quisiéramos poseer la medida, 593// otros [lo hacen] sobre el progreso en las *artes* y las *ciencias* que, sin embargo, considerado desde el punto de vista histórico [*historischen*] (práctico), es más bien un retroceso o, al menos, un progreso antihistórico [*anti-historischer*], sobre lo cual podemos apelar a la historia misma, al juicio y al ejemplo de las naciones que son las clásicas en sentido histórico [*historischen*] (por ejemplo, los romanos). Pero si el único objeto de la historia es la progresiva realización de la constitución jurídica, sólo nos queda como medida histórica [*historischer*] del progreso del género humano la gradual aproximación a esta meta, cuya consecución final no puede deducirse de la experiencia hasta ahora transcurrida ni tampoco demostrarse teóricamente *a priori*, sino que sólo será un eterno artículo de fe del hombre operativo y actuante.

C. Ahora pasamos al carácter principal de la historia: que debe presentar unidas libertad y necesidad y ser posible sólo mediante esta unión.

Ahora bien, precisamente esta unión de libertad y legalidad en el actuar es la que hemos deducido ya como necesaria desde una perspectiva totalmente distinta a [la que procede] simplemente del concepto de historia.

La constitución jurídica universal es condición de la libertad porque sin ella no hay garantía alguna para la libertad. En efecto, la libertad no garantizada por un orden universal de la naturaleza existe sólo precariamente y es, como en

la mayoría de nuestros Estados actuales, una planta que sólo crece de forma parásita, tolerada en general según una necesaria inconsecuencia, pero de tal modo que el particular nunca está seguro de su libertad. [Y] esto no debe ser así. La libertad no debe ser un privilegio ni un bien que sólo pueda disfrutarse como una fruta prohibida. La libertad ha de estar garantizada por un orden que sea tan abierto y tan invariable como el de la naturaleza.

594Ahora bien, este orden sólo puede realizarse por libertad, y su establecimiento está confiado pura y exclusivamente a la libertad. Esto es una contradicción. Lo que es primera condición de la libertad externa, precisamente por eso, es necesario como la libertad misma. No obstante, sólo se puede realizar por libertad, o sea, su nacimiento está abandonado al azar. ¿Cómo se puede conciliar esta contradicción?

Sólo se puede conciliar porque en la libertad misma hay de nuevo necesidad; pero ¿cómo se puede pensar a su vez semejante conciliación?

Llegamos aquí al máximo problema de la filosofía trascendental, ya enunciado anteriormente (II) pero no resuelto.

La libertad debe ser necesidad, la necesidad, libertad. Pues bien, en oposición a la libertad la necesidad no es otra cosa que lo carente de conciencia. Lo que en mí carece de conciencia es voluntario, lo que es con conciencia está en mí por mi querer.

Por tanto, «en la libertad debe haber de nuevo necesidad» significa lo mismo que: por la libertad misma, y mientras creo actuar libremente, debe surgir lo que no me proponía, sin conciencia, es decir, sin mi intervención o, dicho de otro modo, a la actividad consciente, por tanto, a esa actividad que determina libremente y que hemos deducido antes, se le debe oponer otra carente de conciencia, por la cual, aunque se trate de la más ilimitada exteriorización de la libertad, surge algo de forma completamente involuntaria y quizás incluso contra la voluntad del actuante, algo que él mismo nunca hubiera podido realizar por su querer. Esta proposición, tan paradójica como pueda parecer, no es, sin embargo, nada más que la expresión trascendental de la relación, universalmente admitida y presupuesta, entre la libertad y una necesidad oculta que a veces se llama destino, otras providencia, sin que con lo uno ni con lo otro se piense algo claro; relación en virtud de la cual los hombres han de llegar a ser por su mismo actuar libre y, no obstante, contra su voluntad, causa de algo que ellos nunca han querido, o a la inversa, en virtud de la cual ha de fracasar y frustrarse[*] algo que ellos habían querido con libertad y con todas sus fuerzas.

595Semejante injerencia de una necesidad oculta en la libertad humana no sólo es supuesta por el arte trágico, cuya existencia entera se basa sobre este presupuesto, sino incluso en el obrar y en el actuar. Es un presupuesto sin el cual no se puede querer nada justo y sin el cual ningún espíritu humano podría entusiasmarse con el coraje a actuar como lo manda el deber sin preocuparse en absoluto por las consecuencias. En efecto, si ningún sacrificio es posible sin la convicción de que la especie a la que se pertenece nunca podrá dejar de

progresar, ¿cómo es posible, entonces, esta convicción si está construida pura y exclusivamente sobre la libertad? Tiene que haber aquí algo superior a la libertad humana y con lo que, únicamente, pueda contarse con seguridad en el obrar y en el actuar: sin ello un hombre nunca podría atreverse a emprender una acción de grandes consecuencias, ya que incluso el cálculo más perfecto de las mismas podría alterarse tanto por la injerencia de una libertad ajena que de su acción podría resultar algo completamente distinto de lo que él se proponía. El deber mismo no puede mandarme estar enteramente tranquilo respecto a las consecuencias de mis acciones una vez que ha decidido que, si bien mi actuar depende de mí, o sea, de mi libertad, sin embargo las consecuencias de mis acciones o lo que se desarrolla a partir de ellas para toda mi especie no depende en absoluto de mi libertad sino de algo por completo diferente y superior.

Por tanto, es un presupuesto, incluso necesario con motivo de la libertad, que el hombre sea ciertamente libre en lo que concierne al actuar mismo, pero en lo que respecta al resultado final de sus acciones, sea dependiente de una necesidad que está por encima de él y que interfiere incluso en el juego de su libertad. Pero este presupuesto debe ser explicado trascendentalmente. Explicarlo desde la providencia o desde el destino significa no explicarlo en absoluto, pues la providencia o el destino son justamente lo que debe ser explicado. Nosotros no dudamos de la providencia, tampoco de lo que llamáis destino, pues sentimos (*fühlen*) sus injerencias en nuestro propio actuar, en el éxito o fracaso de nuestros propios proyectos. Pero ¿qué es este destino?

596Si reducimos el problema a expresiones trascendentales significa esto: ¿Cómo, mientras actuamos completamente libres, es decir, con conciencia, puede surgimos sin conciencia algo que nunca nos propusimos y que la libertad abandonada a sí misma nunca habría producido?

Lo que me surge sin intención nace como el mundo objetivo; pero ahora, por mi libre actuar debe surgir para mí también algo objetivo, una segunda naturaleza, el orden jurídico. Mas por un actuar libre no puede nacer para mí nada objetivo, pues todo lo objetivo surge en cuanto tal sin conciencia. Por tanto, sería incomprensible cómo puede originarse por libre actuar ese segundo [elemento] objetivo si no se opusiera a la actividad consciente una desprovista de conciencia.

Así pues, esa proposición: «sólo en la intuición me surge sin conciencia algo objetivo» significa lo mismo que: «lo objetivo en mi actuar libre ha de ser propiamente un intuir»; con lo cual volvemos a una proposición anterior que en parte ya está aclarada, pero en parte sólo puede obtener aquí su claridad completa.

En efecto, lo objetivo en el actuar adquiere aquí un significado completamente distinto al que ha tenido hasta ahora, a saber, todas mis acciones se encaminan, como a su último fin, a algo que no es realizable por el individuo solo sino únicamente *por toda la especie*; al menos todas mis acciones deben dirigirse a esto. Por consiguiente, el éxito de mis acciones no depende de mí sino

de la voluntad de todos los demás y yo no puedo hacer nada a ese fin si algunos no quieren este mismo fin. Pero esto es precisamente dudoso e incierto, incluso imposible, ya que la inmensa mayoría ni siquiera piensa en ese fin. Y ¿cómo se puede salir de esta incertidumbre? Quizás uno podría creerse impulsado aquí directamente a un orden moral del mundo y postularlo como condición de la consecución de ese fin. Pero ¿cómo se pretende demostrar que este orden moral del mundo puede pensarse como objetivo, como existiendo por entero independiente de la libertad? Puede decirse que el orden moral del mundo existe tan pronto lo instauramos, 597// pero ¿dónde está instaurado? Él es el efecto común de todas las inteligencias en la medida en que todas, directa o indirectamente, no quieren otra cosa que semejante orden. Mientras éste no sea el caso, tampoco él existe. Toda inteligencia singular puede considerarse como una parte integrante de Dios o del orden moral del mundo.[133] Cada ser racional puede decirse a sí mismo: también a mí se me ha confiado la realización de la ley y el ejercicio del derecho en mi círculo de acción, también a mí se me ha entregado una parte del gobierno moral del mundo, pero ¿qué soy yo frente a tantos? Ese orden existe sólo en la medida en que todos los otros piensen igual que yo y cada uno ejerza su derecho divino de hacer que domine la justicia.

Por consiguiente: o apelo a un orden *moral* del mundo, y entonces no puedo pensarlo como absolutamente objetivo, o exijo algo absolutamente objetivo que asegure y, por así decir, garantice, con total independencia de la *libertad*, el éxito de las acciones en vistas al fin supremo, y entonces, porque lo único objetivo en el querer es lo carente de conciencia, me veo impulsado a algo *sin conciencia* mediante lo cual ha de asegurarse el éxito externo de todas las acciones.

En efecto, sólo entonces, cuando en el actuar voluntario de los hombres, es decir, totalmente sin ley, vuelva a dominar una legalidad no consciente, puedo pensar una unión final de todas las acciones en un fin común. Pero sólo hay legalidad en el intuir, luego esa legalidad no es posible si lo que nos aparece como un actuar libre no es, objetivamente o considerado en sí, un intuir.

Ahora bien, no se trata aquí del actuar del individuo sino del actuar de *toda* la *especie*. Ese segundo [elemento] objetivo que debe surgimos sólo puede ser realizado por la especie, es decir, en la historia. Sin embargo, considerada objetivamente, la historia no es sino una serie de acontecimientos que aparece sólo subjetivamente como una serie de acciones libres. Así pues, lo objetivo en la historia es efectivamente un intuir, pero no un intuir del individuo, pues no es el individuo quien actúa en la historia, 598// sino la especie; luego lo intuyente o lo objetivo de la historia debería ser *lo mismo* para toda la especie.

Ahora bien, cada individuo singular actúa con absoluta libertad, aunque lo objetivo sea lo mismo en todas las inteligencias, por tanto, si eso objetivo, lo común a todas las inteligencias, no fuese una *síntesis absoluta* donde todas las contradicciones están resueltas y suprimidas de antemano, las acciones de diferentes seres racionales no concordarían necesariamente, más bien,

aumentaría la contradicción en la totalidad conforme el individuo fuera más libre. Que del juego de la libertad (totalmente privado de ley) que cada ser libre practica para sí como si no hubiese ningún otro fuera de él (y esto ha de considerarse siempre como regla) resulte al final algo racional y coordinado, lo cual estoy obligado a presuponer en todo actuar, no se puede comprender si lo objetivo en todo actuar no es algo común que conduce todas las acciones de los hombres a una única meta armónica tal que, hagan lo que hagan y aunque practiquen su albedrío sin impedimentos (*ausgelassen*), han de ir adonde ellos no querían, sin voluntad e incluso contra ella, por una necesidad que se les oculta y por la cual está predeterminado, precisamente por lo carente de ley en el actuar, y cuanto más carente con más certeza, que produzcan un desarrollo del drama que ellos mismos no pudieron proponérselo.[134] Pero esta misma necesidad sólo puede ser pensada por una síntesis absoluta de todas las acciones, desde la cual se desarrolla todo lo que sucede, por tanto también toda la historia, y en la cual, por ser absoluta, todo está tan sopesado y calculado que todo lo que puede suceder, aunque parezca contradictorio e inarmónico, tiene y encuentra en ella su fundamento de unión, y esta síntesis absoluta ha de ser puesta ella misma en lo absoluto, que en todo actuar libre es lo intuyente y lo eterna y universalmente objetivo.

Sin embargo, toda esta visión sólo nos conduce a un mecanismo de la naturaleza por el cual se asegura el éxito final de todas las acciones 599// y por el que, sin intervención de la libertad, todas se dirigen al fin supremo de la especie entera. En efecto, lo eterna y únicamente objetivo para todas las inteligencias es justamente la legalidad de la naturaleza o del intuir, que en el querer llega a ser algo absolutamente independiente de la inteligencia. Pero esta unidad de lo objetivo para todas las inteligencias sólo me explica una predeterminación de toda la historia para la *intuición* mediante una síntesis absoluta, cuyo mero desarrollo en diversas series es la historia, pero no cómo la libertad misma del actuar concuerda con esta predeterminación objetiva de todas las acciones. Luego esa unidad también nos explica sólo una determinación en el concepto de historia, a saber, la *legalidad*, que, como ahora se aclara, únicamente tiene lugar respecto a lo objetivo en el actuar (porque esto pertenece en realidad a la naturaleza y, por tanto, *ha de* ser tan conforme a la ley como lo es la naturaleza, por lo cual sería totalmente inútil querer producir por libertad esta legalidad objetiva del actuar, ya que ella se produce de forma enteramente mecánica y, por así decir, por sí misma); pero esa unidad no me explica la otra determinación, a saber, la coexistencia de la falta de ley, es decir, de la *libertad*, con la legalidad; en otras palabras, sigue sin explicarnos mediante qué se establece la armonía entre aquello *objetivo*, que produce lo que produce por su propia legalidad con total independencia de la libertad, y lo *que determina libremente*.

En el presente punto de la reflexión se oponen entre sí, por un lado, la inteligencia *en*[*] *sí* (lo absolutamente objetivo, común a todas las inteligencias) [y], por el otro, lo que determina libremente, lo absolutamente subjetivo. Mediante la

inteligencia en sí está predeterminada de una vez por todas la legalidad objetiva de la historia, pero, dado que lo objetivo y lo que determina libremente son por completo independientes entre sí y cada uno sólo depende de sí, ¿cómo estoy seguro de que la predeterminación objetiva y la infinitud de lo posible por libertad se agotan recíprocamente y, por tanto, que eso objetivo es realmente una síntesis *absoluta* para la totalidad 600// de todas las acciones libres? y, dado que la libertad es absoluta y no puede estar para nada determinada por lo objetivo, ¿qué asegura la permanente coincidencia entre ambos? Si lo objetivo es siempre lo determinado, ¿mediante qué está determinado justamente así, de tal manera que añade objetivamente a la libertad, que se exterioriza sólo en el albedrío, lo que no puede hallarse en ella misma, a saber, lo conforme a ley? Semejante armonía preestablecida de lo objetivo (lo conforme a ley) y lo determinante (lo libre) sólo se puede pensar mediante algo superior que está *por encima* de los dos, y, por tanto, ni es inteligencia ni es libre, sino fuente común de lo inteligente y de lo libre a la vez.

Pero si eso superior no es sino el fundamento de la identidad entre lo absolutamente subjetivo y lo absolutamente objetivo, entre lo consciente y lo no consciente, que se separan en el actuar libre precisamente con motivo del fenómeno, entonces eso superior mismo no puede ser ni sujeto ni objeto, ni tampoco ambos a la vez, sino sólo la *absoluta identidad*, en la cual no hay duplicidad alguna y que nunca puede llegar a la conciencia precisamente porque la duplicidad es condición de toda conciencia. Esto eternamente inconsciente que, como el sol eterno en el reino de los espíritus, se oculta a través de su propia luz pura y, aunque nunca llega a ser objeto, sin embargo imprime su identidad a todas las acciones libres, es a la vez lo mismo para todas las inteligencias, la raíz invisible de la cual todas las inteligencias son sólo potencias, el eterno mediador entre lo subjetivo en nosotros, que se determina a sí mismo, y lo objetivo o intuyente, y a la vez el fundamento de la legalidad en la libertad y de la libertad en la legalidad de lo objetivo.

Ahora bien, es fácil comprender que no puede haber ningún predicado para eso *absolutamente idéntico* que ya en el primer acto de la conciencia se divide y por esta división produce todo el sistema de la finitud, pues es lo absolutamente simple, tampoco puede ser ningún predicado que se extraiga de lo inteligente o de lo libre, por tanto, [es fácil comprender] que tampoco puede ser objeto del saber, 601// sino sólo de la eterna suposición en el actuar, es decir, de la fe.[135]

Pues bien, si eso absoluto es el verdadero fundamento de la armonía entre lo objetivo y lo subjetivo en el actuar libre, no sólo del individuo sino de toda la especie, encontraremos la huella de esa identidad eterna e invariable preferentemente en la legalidad que, como el tejido de una mano desconocida, recorre la historia a través del libre juego del albedrío.[136] [a]

Si ahora nuestra reflexión se dirige a lo *no consciente* u *objetivo* en todo actuar, hemos de admitir todas las acciones libres, por tanto también toda la

historia, como absolutamente predeterminadas no por una predeterminación consciente sino totalmente ciega, expresada por el oscuro concepto de destino, lo cual es el sistema del *fatalismo*. Si la reflexión se dirige sólo a lo *subjetivo*, a lo que determina voluntariamente, entonces nos surge un sistema de la absoluta falta de ley, el verdadero sistema de la *irreligión* y del *ateísmo*, a saber, la afirmación de que en todo hacer y actuar no hay ley ni necesidad alguna. Pero si la reflexión se eleva hasta eso absoluto que es el fundamento común de la armonía entre la libertad y lo inteligente, nos surge el sistema de la providencia, es decir, [la] *religión* en el único significado verdadero de la palabra.

Ahora bien, si eso absoluto, que no puede sino *revelarse* por todas partes, se hubiera revelado realmente y por completo en la historia o se revelara alguna vez, con ello se habría acabado el fenómeno de la libertad. Esta plena revelación se realizaría si el libre actuar coincidiera totalmente con la predeterminación. Pero si alguna vez hubiera semejante coincidencia, es decir, si la síntesis absoluta se hubiera desarrollado alguna vez por entero, comprenderíamos que todo lo que ha sucedido por libertad en el curso de la historia era, en esta totalidad, conforme a ley, y que todas las acciones, aunque pareciesen ser libres, eran, sin embargo, necesarias para producir 602// esta totalidad. La oposición entre la actividad consciente y la no consciente es necesariamente infinita, pues si fuera suprimida alguna vez, sería también suprimido el fenómeno de la libertad, el cual se basa pura y exclusivamente en ella. Así pues, no podemos imaginarnos ningún tiempo en el cual se hubiera desarrollado plenamente la síntesis absoluta, es decir, si nos expresamos empíricamente, el plan de la providencia.[137]

Si nos imaginamos la historia como un drama en el cual todo el que toma parte desempeña su papel con plena libertad y según su parecer, se puede pensar un desarrollo racional de este intrincado juego sólo si hay un único espíritu que poetiza en todos, y porque el poeta, del cual los actores individuales son meros fragmentos (*Disjecti membra poetae*),[*] ha puesto de antemano de tal modo en armonía el éxito objetivo de la totalidad y el libre juego de todos los individuos que al final ha de resultar realmente algo racional.[138] Ahora bien, si el poeta *fuera* independiente de su drama, nosotros sólo seríamos los actores que realizamos lo que ha creado. Si no *es* independiente de nosotros sino que se revela y descubre sólo progresivamente a través del juego mismo de nuestra libertad tal que sin esta libertad tampoco él mismo *sería*, entonces somos coautores de la totalidad y propios inventores (*Selbsterfinder*) del papel singular que desempeñamos. En consecuencia, el último fundamento de la armonía entre la libertad y lo objetivo (lo conforme a ley) nunca puede llegar a ser plenamente objetivo si debe subsistir el fenómeno de la libertad. A través de cada inteligencia particular actúa lo absoluto, es decir, su actuar es *él mismo* absoluto, en cuanto no es ni libre ni no libre sino ambos a la vez, *absolutamente Ubre* y, precisamente por eso, también necesario. Pero cuando la inteligencia sale del estado absoluto, es decir, de la identidad universal en la que no se puede distinguir nada, y se hace consciente de sí (se distingue a sí misma), lo cual sucede porque su actuar se le objetiva,

pasa al mundo objetivo, entonces se separan en él lo libre y lo necesario. El actuar es libre sólo como fenómeno interno, y por eso somos y creemos ser siempre interiormente libres si bien 603// el fenómeno de nuestra libertad, o nuestra libertad en cuanto pasa al mundo objetivo, cae bajo las leyes naturales al igual que todo otro acontecimiento.

De lo [dicho] hasta aquí se sigue por sí mismo qué visión de la historia es la única verdadera. La historia como totalidad es una revelación de lo absoluto, progresiva y que se descubre poco a poco. Por consiguiente, nunca se puede señalar en la historia el lugar exacto donde, por así decirlo, es visible la huella de la providencia o Dios mismo. En efecto, Dios nunca *es*, si el ser *es*[*] lo que se presenta en el mundo objetivo; si *Él fuera, nosotros* no seríamos: mas Él se *revela* permanentemente. A través de su historia el hombre realiza una prueba progresiva (*fortgehenden*) de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, sólo puede completarse con la historia entera. Todo consiste en que se comprenda esa alternativa. Si Dios *es*, o sea, si el mundo objetivo es una presentación perfecta de Dios, o, lo que es lo mismo, de la total coincidencia de lo libre con lo no consciente, entonces no puede ser de *otra manera* que como es. Pero el mundo objetivo no lo es. ¿O es acaso realmente una completa revelación de Dios? Pero si el fenómeno de la libertad es necesariamente infinito, el desarrollo entero de la síntesis absoluta también es infinito y la historia misma una revelación, nunca ocurrida del todo, de eso absoluto que, con motivo de la conciencia, por tanto también sólo con motivo del fenómeno, se divide en lo consciente y lo no consciente, lo libre y lo intuyente, pero *él mismo*, en la luz inaccesible en la que habita, es la eterna identidad y el fundamento eterno de la armonía entre ambos.

Podemos admitir tres períodos de esa revelación, por tanto también tres períodos de la historia. El fundamento de esta división nos lo proporcionan ambos opuestos, destino y providencia, entre los cuales se encuentra, en el medio, la naturaleza, que realiza el tránsito de uno a otro.

El primer período es aquel en el cual lo dominante, pero sólo como destino, es decir, como poder completamente ciego, destruye con frialdad y sin conciencia incluso lo más grande y excelente; a este período de la historia, que 604// podemos llamar trágico, pertenece el ocaso del esplendor y de la maravilla del mundo antiguo, la caída de aquellos grandes imperios, de los cuales apenas ha quedado el recuerdo y cuya grandeza sólo concluimos a partir de sus ruinas; el ocaso de la más noble humanidad que haya florecido nunca y cuyo retorno a la Tierra sólo es un eterno deseo.[139]

El segundo período de la historia es aquel en el cual lo que en el primero apareció como destino, o sea, como poder enteramente ciego, se revela como naturaleza, y la oscura ley que había dominado en aquél aparece transformada al menos en una clara (*offenes*) *ley natural* que obliga a la libertad y al más desenfrenado albedrío a servir a un *plan de la naturaleza* y así, poco a poco, origina al menos una legalidad mecánica en la historia. Este período parece

comenzar con la expansión de la gran República romana, a partir de la cual el albedrío más desatado, exteriorizándose en un afán universal de conquista y sometimiento, fue forzado a servir, sin conciencia e incluso contra su voluntad, a un plan de la naturaleza, que en su pleno desarrollo ha de originar la federación (*Bund*) universal de los pueblos y el Estado universal, por cuanto el [albedrío], primeramente de forma general, unió a los pueblos entre sí, y lo que hasta entonces fue conservado en cuanto a costumbres y leyes, artes y ciencias, sólo de forma separada en pueblos aislados, lo puso en contacto mutuo. De ahí que todos los acontecimientos que caen en este período hayan de ser considerados también como meros resultados naturales, y la caída misma del imperio romano no tiene ni un aspecto trágico ni moral, sino que fue necesaria según leyes naturales y propiamente sólo fue un tributo pagado a la naturaleza.

El tercer período de la historia será aquél donde lo que apareció en los anteriores como destino y como naturaleza se desarrolle y revele como *providencia*, [y] que incluso lo que parecía ser una simple obra del destino o de la naturaleza, fuese ya el inicio de una providencia revelándose de un modo imperfecto.

Cuándo comenzará este período, no sabemos decirlo. Pero cuando sea este período, entonces también *será* Dios.

605F. Tarea: Explicar cómo el Yo mismo puede llegar a ser consciente de la armonía originaria entre lo subjetivo y lo objetivo

Solución I

1) Todo actuar sólo es comprensible por una originaria unión de libertad y necesidad.[*] [a] La prueba es que todo actuar, tanto el del *individuo* como el de toda la *especie*, ha de pensarse libre en cuanto actuar, pero como estando bajo leyes naturales en cuanto resultado objetivo. Así pues, subjetivamente, para el fenómeno interno, actuamos; objetivamente no actuamos nunca sino que, por así decir, otro lo hace a través de nosotros.

2) Sin embargo, esto objetivo que actúa a través de *mí*, debo ser nuevamente *yo*.[b] Ahora bien, *yo* soy sólo lo consciente, aquello otro, por el contrario, lo inconsciente. Luego lo inconsciente en mi actuar debe ser idéntico a lo consciente. Pero esta identidad no se puede mostrar en el libre actuar mismo, pues precisamente con motivo del libre actuar (es decir, de la objetivación de eso objetivo)[c] ella se suprime. Por consiguiente, esa identidad debería ser mostrada más allá de esta objetivación.[d] Mas lo que en el actuar libre llega a ser lo objetivo, lo independiente de nosotros, es en la esfera del aparecer el *intuir*, por tanto, esa identidad debería poder mostrarse en el intuir.

Pues bien, ella no puede mostrarse en el intuir mismo. En efecto, el intuir o es absolutamente *subjetivo*, o sea, nada objetivo, o llega a ser objetivo [en el

actuar], [y] entonces se ha suprimido en él 606// esa identidad precisamente con motivo de la objetivación. Por tanto, esa identidad quizás debería ser mostrada sólo en los productos del intuir.

Esa identidad no puede ser mostrada en lo objetivo del segundo orden, ya que ello sólo se produce por supresión de la misma y por una división que es infinita. Esto objetivo no puede ser, ciertamente, explicado de otro modo que por la admisión de que hay algo puesto originariamente en armonía que se divide en el actuar libre con motivo del aparecer. Pero ahora, esto idéntico debe ser mostrado primero para el Yo mismo y, dado que es fundamento explicativo de la historia, no puede ser a su vez probado a partir de la historia.

Así pues, esa identidad sólo se podría mostrar en lo objetivo del primer orden.

Hicimos surgir el mundo objetivo por un mecanismo de la inteligencia completamente ciego. Pero cómo es posible semejante mecanismo en una naturaleza cuyo carácter fundamental es la conciencia sería difícil de comprender si ese mecanismo no estuviera determinado ya de antemano por la actividad libre y consciente. Tampoco podría comprenderse cómo sería posible alguna vez una realización de nuestros fines en el mundo externo por una actividad consciente y libre si en el mundo, aún antes de que llegue a ser objeto de un actuar consciente, no estuviera puesta ya la predisposición a semejante actuar en virtud de esa identidad originaria de la actividad carente de conciencia con la consciente.

Ahora bien, si toda actividad consciente es teleológica (*zweckmässig*), se puede mostrar esa coincidencia de la actividad consciente y la no consciente sólo en un producto que *sea ideológico sin ser teleológicamente producido*. Tal producto ha de ser la naturaleza y éste es precisamente el principio de toda teleología, sólo en la cual puede buscarse la solución del problema planteado.[e]

CAPÍTULO V
PROPOSICIONES PRINCIPALES DE LA TELEOLOGÍA SEGÚN PRINCIPIOS DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

I

607Tan cierto como que el fenómeno de la libertad sólo puede comprenderse por una única actividad idéntica que se ha dividido en consciente y no consciente simplemente con motivo del aparecer[a] es que la naturaleza, como {lo que se encuentra más allá de esa división y} es producido sin libertad, ha de aparecer como un producto que es teleológico sin estar producido conforme a un fin, es decir, como un producto que, a pesar de ser obra del mecanismo ciego, parece como si estuviera producido con conciencia.

La naturaleza debe (a)} aparecer como un producto teleológico. La prueba trascendental[b] se extrae de la necesaria armonía de la actividad no consciente con la consciente. La prueba a partir de la experiencia no pertenece a la filosofía trascendental, de ahí que pasamos rápidamente a la segunda proposición. A saber:

La naturaleza no es {b)} teleológica según la producción,[*] es decir, aunque lleve en sí todos los caracteres de un producto teleológico, sin embargo, en su origen no es 608// ideológica y el empeño de explicarla a partir de una producción teleológica suprime el carácter de la naturaleza y justamente lo que la hace naturaleza. En efecto, lo propio de la naturaleza descansa precisamente en que es teleológica en su mecanismo y, a pesar de ello, no es sino mecanismo ciego. Si suprimo el mecanismo, suprimo la naturaleza misma. Todo el encanto que, por ejemplo, envuelve a la naturaleza orgánica y que sólo se puede penetrar totalmente con ayuda del idealismo trascendental se basa en la contradicción de que esta naturaleza, a pesar de ser producto de ciegas fuerzas naturales, es completa y absolutamente teleológica. Pero justamente esta contradicción, deducible *a priori* por los principios trascendentales, {los del idealismo}, es suprimida por los modos teleológicos de explicación.[c]

La naturaleza en sus formas teleológicas nos habla figuradamente, dice Kant,[140] la interpretación de su escritura cifrada nos ofrece el fenómeno de la libertad en nosotros. En el producto natural está todavía unido lo que en el

actuar libre se ha separado con motivo del aparecer. Cada planta es enteramente lo que debe ser, lo libre en ella es necesario y lo necesario, libre. El hombre es un eterno fragmento, pues o su actuar es necesario y entonces no es libre, o libre y entonces no es necesario ni conforme a ley. Así pues, el fenómeno completo de la libertad y la necesidad unidas en el mundo externo me lo ofrece únicamente la naturaleza orgánica,[d] y esto se pudo concluir ya por anticipado a partir del lugar que ella ocupa en la serie de producciones de la filosofía teórica, por cuanto que, según nuestras deducciones, ya es incluso un producir objetivado, en esta medida, por tanto, limita con el actuar libre, [y], no obstante, es un intuir no consciente del producir, luego en esta medida es ella misma un producir ciego.

609Pero esta contradicción, que uno y el mismo producto sea a la vez [un] producto ciego y, sin embargo, teleológico, no se puede explicar en ningún sistema salvo en el del idealismo trascendental, en cuanto que todos los otros o niegan la finalidad de los productos o el mecanismo en la producción de los mismos, por ende, han de suprimir precisamente esa coexistencia. O bien se admite que la materia se configura por sí misma en productos teleológicos, con lo cual al menos se hace comprensible cómo la materia y el concepto de fin se compenetran en los productos; entonces o se le atribuye a la materia absoluta realidad, lo cual sucede en el hilozoísmo,[141] un sistema absurdo en cuanto que admite la *materia misma* como inteligente, o no, [y] entonces la materia ha de ser pensada como el simple modo de intuición de un ser inteligente, de tal manera que el concepto de fin y el objeto no se penetran propiamente en la materia sino en la intuición de ese ser, de donde, pues, el propio hilozoísmo reconduce a su vez al idealismo trascendental. O bien se admite la materia como absolutamente inactiva y se hace que la finalidad en sus productos sea originada por una inteligencia fuera de ella, a saber, tal que el concepto de esta finalidad haya precedido a la producción misma, [pero] entonces no se puede comprender cómo el concepto y el objeto se han penetrado hasta el infinito, en una palabra, cómo el producto no es producto artístico, sino producto natural. En efecto, la diferencia entre el producto artístico y el natural se basa justamente en que en aquél el concepto sólo está impreso en la superficie del objeto, mientras que en éste ha pasado al objeto mismo y es absolutamente inseparable de él.[142] Esta identidad absoluta del concepto de fin con el objeto mismo, sin embargo, sólo puede ser explicada a partir de una producción en la cual se unen la actividad consciente y la no consciente, pero semejante [producción] sólo es posible a su vez en una inteligencia. Sin embargo, se puede comprender perfectamente cómo una inteligencia creadora puede presentarse un mundo pero no cómo puede presentárselo a otras. Por consiguiente, de nuevo nos vemos aquí retrotraídos al idealismo trascendental.

610La finalidad de la naturaleza, tanto en su totalidad como en los productos singulares, sólo se puede comprender a partir de una intuición en la cual estén unidos originariamente y sin distinción el concepto del concepto y el objeto mismo, pues entonces el producto deberá aparecer como teleológico,

porque la producción misma estaba determinada por el principio que se divide en lo libre y lo no libre con motivo de la conciencia, y, sin embargo, el concepto de fin no puede ser pensado a su vez como precediendo a la producción, porque en esa intuición ambos no se podían aún distinguir. Que todos los modos de explicación teleológica, es decir, aquellos que hacen preceder el concepto de fin, correspondiente a la actividad consciente, al objeto, que corresponde a la actividad no consciente, de hecho suprimen toda explicación verdadera de la naturaleza y con ello llegan a ser perjudiciales para el saber en su misma integridad, se desprende por sí mismo de lo [dicho] hasta ahora con tanta evidencia que no necesita ninguna explicación más, ni siquiera mediante ejemplos.

II

La naturaleza en su finalidad ciega y mecánica representa para mí, en efecto, una identidad originaria de la actividad consciente y la no consciente, [pero] ella no me representa esa identidad de modo tal que su último fundamento resida en el Yo mismo. El filósofo trascendental ve perfectamente que el principio de ella {de esta armonía} es lo último en nosotros,[e] que se divide ya en el primer acto de la autoconciencia y sobre el cual se apoya la conciencia completa con todas sus determinaciones, pero el *Yo mismo* no lo ve. Ahora bien, la tarea *de toda la ciencia* era *precisamente* la de cómo se le objetiva *al Yo mismo* el último fundamento de la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo.

Por tanto, se ha de poder mostrar en la inteligencia misma una intuición por la cual el Yo sea a la vez consciente y no consciente *para sí mismo* en *uno y el mismo* fenómeno, y sólo mediante 611// tal intuición sacamos a la inteligencia, por así decir, totalmente fuera de sí misma, sólo por ella, pues, se resuelve también todo el problema {el supremo} de la filosofía trascendental (explicar la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo).

Por la primera determinación, a saber, que la actividad consciente y la no consciente se objetivan *en una y la misma intuición*, esta intuición se distingue de la que pudimos deducir en la filosofía práctica,[f] donde la inteligencia era consciente sólo para la intuición interna, pero carecía de conciencia para la externa.

Por la segunda determinación, a saber, que el Yo se hace a la vez consciente y no consciente *para sí mismo* en una y la misma intuición, se distingue la intuición aquí postulada de la que tenemos en los productos naturales donde sin duda reconocemos esa identidad, pero no como una identidad cuyo principio resida en el Yo mismo. Toda organización es un monograma[g] [143] de esa identidad originaria, pero para reconocerse en este reflejo, el Yo ha de haberse reconocido ya directamente en esa identidad.[144]

No tenemos otra cosa que hacer sino analizar las notas de esta intuición ahora deducida a fin de encontrar la intuición misma que, para pronunciarnos de antemano, no puede ser sino la *intuición artística*.

CAPÍTULO VI
DEDUCCIÓN DE UN ÓRGANO GENERAL DE LA FILOSOFÍA, O PROPOSICIONES PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE SEGÚN PRINCIPIOS DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

612§ 1. Deducción del producto artístico en general

La intuición postulada debe reunir lo que existe separado en el fenómeno de la libertad y en la intuición del producto natural, a saber, *identidad de lo consciente* y *de lo no consciente en el Yo* y *conciencia de esta identidad*. Así pues, el producto de esta intuición limitará por una parte con el producto natural, por otra, con el producto de la libertad, y habrá de conciliar en sí los caracteres de ambos. Conociendo el producto de la intuición, conocemos también la intuición misma, luego sólo necesitamos deducir el producto para deducir la intuición.

El producto tendrá en común con el producto de la libertad el ser algo producido con conciencia, con el producto natural, el ser algo producido sin conciencia. Por tanto, en la primera consideración será lo contrario del producto natural orgánico. Si por el producto orgánico la actividad no consciente (ciega) es reflejada como consciente, 613// por el producto del que aquí se trata, por el contrario, será reflejada la actividad consciente como no consciente (objetiva), o si el producto orgánico me refleja la actividad no consciente como determinada por la consciente, el producto que aquí se deduce, por el contrario, reflejará la actividad consciente como determinada por la no consciente. Más brevemente: la naturaleza comienza sin conciencia y termina con conciencia, la producción no es teleológica, pero sí el producto. El Yo, en la actividad de la que aquí se trata, ha de comenzar con conciencia (subjetivamente) y terminar en lo no consciente u *objetivamente*, el Yo es consciente según la producción [y] no consciente respecto al producto.

Ahora bien, ¿cómo debemos explicarnos *nosotros* trascendentalmente semejante intuición en la cual la actividad no consciente opera, por así decir, a través de la consciente hasta la perfecta identidad con ella? Reflexionemos primero sobre [el hecho de] que la actividad debe ser consciente. Pues bien, es

absolutamente imposible que algo objetivo sea producido con conciencia como aquí, sin embargo, se exige. Objetivo es sólo lo que surge sin conciencia, por tanto, lo propiamente objetivo en esa intuición tampoco podrá ser añadido con *conciencia*. Sobre esto podemos remitirnos directamente a las demostraciones ya aducidas a propósito del actuar libre, a que, en efecto, lo objetivo en él se añade por algo independiente de la libertad. La diferencia es sólo ésta: (a)} que en el actuar libre ha de estar suprimida la identidad de ambas actividades precisamente para que el actuar aparezca como libre, {aquí, por el contrario, las dos deben aparecer como una en la conciencia misma, sin negarla}. Además (b)} ambas actividades *nunca* pueden llegar a ser absolutamente idénticas en el actuar libre; por eso también el objeto del actuar libre es necesariamente *infinito*, nunca plenamente realizado, pues si lo fuera, la actividad consciente y la objetiva coincidirían, es decir, cesaría el fenómeno de la libertad. Pero lo que era absolutamente imposible por la libertad, debe ser posible por el actuar ahora postulado, el cual, sin embargo, ha de pagar dejando de ser un actuar libre y haciéndose un actuar donde 614// libertad y necesidad están absolutamente unidas. Ahora bien, la producción debería efectuarse con conciencia, lo cual es imposible sin que ambas {actividades} estén separadas. Aquí, pues, hay una contradicción evidente. {Vuelvo a exponerla.} Actividad consciente y no consciente deben ser absolutamente una en el producto, así como lo son en el producto orgánico, pero deben ser una de distinta manera: ambas deben serlo *para el Yo mismo*. Sin embargo, esto es imposible, salvo si el Yo es consciente de la producción. Mas si el Yo es consciente de la producción, ambas actividades han de estar separadas, pues esto es condición necesaria de la conciencia de la producción. Luego ambas actividades han de ser una misma, pues de otro modo no habría ninguna identidad, [y] ambas han de estar separadas, pues de otro modo habría identidad, pero no para el Yo. ¿Cómo puede resolverse esta contradicción?

Ambas actividades han de estar separadas con motivo del aparecer, del objetivarse de la producción, del mismo modo como han de estar separadas en el actuar libre con motivo de la objetivación del intuir. Pero no pueden estar separadas *hasta el infinito* como en el actuar libre, porque de lo contrario lo objetivo nunca sería una completa presentación de esa identidad.[a] La identidad de ambas debió ser suprimida sólo con motivo de la conciencia, pero la producción debe acabar en la no-conciencia; por consiguiente, ha de haber un punto donde ambas coincidan, y viceversa, donde ambas coinciden la producción tiene que dejar de aparecer como libre.[b]

Si se alcanza este punto en la producción, ha de cesar absolutamente el producir y ha de ser imposible para el productor seguir produciendo, pues la condición de todo producir es precisamente la oposición de la actividad consciente y la no consciente, pero éstas deben coincidir aquí absolutamente, por tanto, 615// en la inteligencia debe ser suprimida toda lucha, conciliada toda contradicción.[c]

Así pues, la inteligencia concluirá en un perfecto reconocimiento de la identidad expresada en el producto como una [identidad] cuyo principio se encuentra en la [inteligencia] misma, es decir, terminará en una perfecta autointuición[d]. Pero dado que la libre tendencia a la autointuición en esa identidad era lo que desunió originariamente la inteligencia consigo misma, el sentimiento que acompaña a esa intuición será el sentimiento de una satisfacción (*Befriedigung*)[*] infinita. Todo impulso a producir se sosiega al acabar el producto, todas las contradicciones se suprimen, todo enigma se resuelve. Dado que la producción había partido de la libertad, es decir, de una oposición infinita entre las dos actividades, la inteligencia no podrá atribuir a la *libertad* esa absoluta conciliación de ambas en la que termina la producción, pues al culminar el producto se suprime todo fenómeno de la libertad; la [inteligencia] se sentirá sorprendida y *feliz* (*beglückt*) por esa misma conciliación, o sea, la considerará, por así decir, como un don espontáneo de una naturaleza superior que a través de ella ha hecho posible lo imposible.

Pero esto desconocido que aquí pone en inesperada armonía la actividad objetiva y la consciente no es otra cosa que aquello absoluto[e] que contiene el fundamento universal de la armonía preestablecida entre lo consciente y lo no consciente. Así pues, si eso absoluto se refleja en el producto, aparecerá a la inteligencia como algo que está por encima de ella y que, incluso contra la libertad, añade lo carente de intención a lo que había comenzado con conciencia e intención.

616Esto invariablemente idéntico que no puede llegar // a la conciencia y sólo se refleja (*widerstrahlt*) en el producto es para lo productor precisamente lo que el destino para lo actuante, es decir, un oscuro poder desconocido que añade completud u objetividad a la obra imperfecta de la libertad; y así como ese poder que realiza fines *no representados* a través de nuestro actuar libre sin saberlo nosotros, e incluso contra nuestra voluntad, se denomina destino, así se designa con el oscuro concepto de *genio*[145] lo incomprensible que añade lo objetivo a lo consciente sin intervención de la libertad y en cierto modo en contra, [pues] en ella se escapa eternamente lo que está unido en esa producción.

El producto postulado no es sino el producto genial (*Genieprodukt*)[f] o, dado que el genio sólo es posible en el arte, el *producto artístico*.

La deducción está terminada y ahora no tenemos más que mostrar, por medio de un análisis completo, que todas las notas de la producción postulada se encuentran en la [producción] estética.

Que toda producción estética se basa en una oposición de actividades se puede concluir ya con razón de los testimonios de todos los artistas de que son impulsados involuntariamente a la producción de sus obras [y] que mediante su producción sólo satisfacen un impulso irresistible de su naturaleza. En efecto, si todo impulso parte de una contradicción tal que, puesta la contradicción, se sigue (*wird*) involuntariamente la actividad libre, también el impulso artístico ha de proceder del sentimiento de una contradicción interior. Pero dado que esta

contradicción pone en movimiento al hombre entero con todas sus fuerzas, es, sin duda, una contradicción que afecta a *lo último en él*, a la raíz de toda su existencia.[g] Es, por así decirlo, como si eso invariablemente idéntico, sobre lo cual está apoyada toda existencia, se hubiera despojado de [su] envoltura en los escasos hombres que son, antes que los demás, artistas en el más alto sentido de la palabra, envoltura con la que se cubre (*umgibt*) en los otros, y así, al ser afectado directamente por las cosas, reacciona inmediatamente a todo. Por tanto, sólo 617// la contradicción entre lo consciente y lo no consciente en el actuar libre puede poner en movimiento al impulso artístico, del mismo modo que, a su vez, sólo al arte le es dado satisfacer nuestra aspiración infinita y resolver nuestra última y extrema contradicción.

Así como la producción estética parte del sentimiento de una contradicción aparentemente irresoluble, también termina, según la confesión de todos los artistas y de todos los que participan de su inspiración, en el sentimiento de una armonía *infinita*; y que este sentimiento que acompaña la culminación sea a su vez una *emoción* lo prueba ya [el hecho] de que el artista atribuya la completa solución de la contradicción que ve en su obra de arte no {sólo} a sí mismo sino a un don espontáneo de su naturaleza, que así como le puso tan inexorablemente en contradicción consigo mismo, lo libera con benignidad del dolor de esta contradicción.[h] En efecto, del mismo modo que el artista es impulsado a la producción involuntariamente e incluso con resistencia interior (de ahí el dicho de los antiguos: *pati deum*[*] etc., de ahí, en fin, la representación de la inspiración mediante un soplo ajeno), así también lo objetivo se añade a su producción, por así decirlo, sin su intervención, o sea, de un modo meramente objetivo. Al igual que el hombre sobre el que pesa la fatalidad no realiza lo que quiere o se propone, sino lo que ha de llevar a cabo por un destino incomprensible bajo cuya influencia está, así el artista, por más pleno de intención que esté, sin embargo, respecto a lo que es propiamente objetivo en su producción, parece estar bajo la influencia de un poder que lo separa de todos los otros hombres y le fuerza a expresar o representar cosas que él mismo no comprende del todo y cuyo sentido es infinito. Pero dado que esa coincidencia absoluta de ambas actividades que se rehúyen [entre sí] ya no se puede explicar más sino que sólo es un *fenómeno* innegable, aunque incomprensible[i] 618// entonces el arte es la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque hubiese existido una sola vez, debería convencernos de la absoluta realidad de aquello supremo.

Además, si el arte se completa mediante dos actividades totalmente distintas entre sí, el genio no es ni la una ni la otra sino lo que está por encima de ambas. Si en una de esas dos actividades, a saber, la consciente, hemos de buscar lo que se suele llamar *arte*, pero que sólo es una parte de él, por cierto, aquella que es ejecutada con conciencia, meditación y reflexión, la que también puede ser enseñada y aprendida, alcanzada por transmisión y por propio ejercicio, por el contrario, deberemos buscar en lo no consciente que forma parte del arte aquello

que no puede ser aprendido ni alcanzado por ejercicio o de otra manera sino que únicamente puede ser innato gracias a un don libre de la naturaleza y que es lo que podemos llamar en una palabra la *poesía* en el arte.

Y de ello se desprende por sí mismo que sería inútil preguntarse aún a cuál de las dos partes le corresponde la primacía sobre la otra, puesto que de hecho ninguna tiene valor sin la otra y sólo las dos juntas producen lo supremo. En efecto, si bien aquello que no se alcanza por ejercicio sino que ha nacido con nosotros es considerado generalmente como lo más excelso, sin embargo, los dioses han vinculado tan estrechamente la ejecución de esa fuerza originaria al esfuerzo serio de los hombres, al empeño y la meditación que la poesía sin el arte, aun siendo innata, sólo engendra, por así decir, productos muertos en los que ningún entendimiento humano puede deleitarse y que repelen a todo juicio e incluso a la intuición por la fuerza completamente ciega que opera en su interior. Más bien se puede esperar por el contrario, que el arte sin poesía, más que la poesía sin arte, pueda conseguir algo, en parte porque no es fácil que un hombre carezca por naturaleza de toda poesía, aunque muchos carecen de todo arte, [y] en parte porque el continuo estudio de las ideas de los grandes maestros puede suplir en cierta medida 619// la carencia originaria de fuerza objetiva, si bien por este medio sólo puede surgir una apariencia de poesía fácilmente distinguible por su superficialidad frente a la profundidad insondable que el verdadero artista pone involuntariamente en su obra, aunque trabaje con la mayor reflexión, y que ni él ni ningún otro pueden penetrar por entero, así como [distinguible también] por muchas otras notas, por ejemplo, por el gran valor que pone en lo meramente mecánico del arte, por la pobreza de la forma en la que se mueve, etc.

También se desprende por sí mismo que así como la poesía y el arte aisladamente y[*] de por sí no pueden producir lo perfecto, tampoco una existencia separada de ambos puede producirlo,[j] por consiguiente, dado que la identidad de los dos sólo puede ser originaria y es absolutamente imposible e inalcanzable por libertad, lo perfecto (*das Vollendete*) sólo es posible por el genio, el cual, por eso mismo, es para la estética lo que el Yo para la filosofía, a saber, lo supremo [y] absolutamente real, lo que nunca se objetiva pero es causa de todo lo objetivo.

§ 2. Carácter del producto artístico

a) La obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente. Pero la oposición de ambas es infinita y se anula sin intervención alguna de la libertad. El carácter fundamental de la obra de arte es, pues, una *infinitud no consciente* {síntesis de naturaleza y libertad}. El artista parece haber representado instintivamente en su obra, aparte de lo que ha puesto en ella con evidente intención, algo así como una infinitud que ningún entendimiento finito es capaz de desarrollar enteramente. Aclaremos esto con un único ejemplo: la

mitología griega, de la 620// cual es innegable que encierra en sí un sentido infinito y símbolos para todas las ideas,[146] ha nacido en un pueblo y de una forma que hacen imposible admitir una intención permanente en la invención y en la armonía con la que todo está unido en una única gran totalidad. Así sucede con toda verdadera obra de arte, por cuanto cada una, como si hubiera una infinidad de intenciones en ella, es susceptible de una interpretación infinita, y nunca se puede decir, sin embargo, si esta infinitud estaba puesta en el artista mismo o sólo se halla en la obra de arte. Por el contrario, en el producto que sólo simula el carácter de obra de arte, intención y regla se encuentran en la superficie y aparecen tan limitadas y acotadas que el producto no es sino la fiel reproducción de la actividad consciente del artista y un objeto para la reflexión pero no para la intuición, que gusta de abismarse (*vertiefen*), en lo intuido y sólo puede reposar en lo infinito.

b) Toda producción estética parte del sentimiento de una contradicción infinita, luego el sentimiento que acompaña a la culminación del producto artístico ha de ser también el sentimiento de una satisfacción semejante y este sentimiento ha de pasar a su vez a la misma obra artística. La expresión externa de la obra de arte es, pues, la expresión del reposo y de la serena grandeza, incluso allí donde debe expresarse la tensión máxima del dolor o de la alegría.

c) Cada producción estética parte de una separación en sí infinita de las dos actividades que están separadas en todo producir libre. Ahora bien, dado que estas dos actividades deben presentarse unidas en el producto, a través de él se expresa de modo finito algo infinito. Y lo infinito expresado de modo finito es belleza. Por tanto, el carácter fundamental de toda obra de arte, que comprende en sí los dos [caracteres] anteriores, es la *belleza*, y sin belleza no hay obra de arte. En efecto, aunque hay obras de arte sublimes y aunque en cierto aspecto belleza y sublimidad se oponen en cuanto que, por ejemplo, una escena de la naturaleza puede ser bella sin ser por eso sublime, y a la inversa, sin embargo la oposición entre 621// belleza y sublimidad es tal que sólo tiene lugar respecto al objeto mas no respecto al sujeto de la intuición.[147] La diferencia entre la obra de arte bella y la sublime sólo reside en que donde hay belleza se suprime la infinita contradicción en el objeto mismo, mientras que donde hay sublimidad la contradicción no se conciba en el objeto sino que está aumentada hasta un grado tal que se suprime involuntariamente en la intuición, lo cual es tanto como si estuviera suprimida en el objeto[k]. También se puede mostrar muy fácilmente que la sublimidad descansa en la misma contradicción sobre la que se basa la belleza, pues un objeto se llama sublime cuando la actividad no consciente adquiere una grandeza que no puede tener cabida en la consciente, por lo cual el Yo es trasladado a una lucha consigo mismo que sólo puede terminar con una intuición estética que ponga a ambas actividades en inesperada armonía; sólo que esta intuición, que no se halla en el artista sino en el mismo sujeto intuyente, es por completo involuntaria, en cuanto que lo sublime (por entero distinto a lo meramente fantástico, que asimismo ofrece una contradicción a la imaginación

que, sin embargo, no merece la pena solucionar) pone en movimiento todas las fuerzas del espíritu para resolver la contradicción que amenaza toda la existencia intelectual.

Una vez deducidos los caracteres de la obra de arte, también se aclara la *diferencia* entre ella y todos los otros productos.

En efecto, el producto artístico se distingue del producto orgánico natural principalmente {a) porque el ser orgánico presenta aún sin separar lo que la producción estética presenta unido después de la separación; *b)}* porque la producción orgánica no procede de la 622// conciencia, por tanto tampoco de la contradicción infinita, que es condición de la producción estética. Así pues, {si la belleza es la total solución de un conflicto infinito}, el producto orgánico natural tampoco será necesariamente *bello*, y si es bello, la belleza aparecerá como absolutamente accidental porque su condición no puede ser pensada como existente en la naturaleza; a partir de esto puede explicarse ese interés enteramente peculiar por la belleza natural, no en la medida en que es belleza en general sino en cuanto es específicamente belleza[*] *natural*. De aquí se desprende por sí mismo lo que se ha de pensar sobre la imitación de la naturaleza como principio del arte, ya que lejos de ser la naturaleza, sólo accidentalmente bella, la que da la regla al arte, más bien es el producto artístico en su perfección el principio y la norma para enjuiciar la belleza natural.

Cómo se distingue el producto estético del *artefacto*[148] *común* es fácil de determinar, ya que toda producción estética es absolutamente libre en su principio, en cuanto que el artista es impulsado a ella ciertamente por una contradicción, pero sólo por una que se encuentre en lo más elevado de su propia naturaleza, en cambio toda otra producción es provocada por una contradicción que se halla fuera de lo propiamente productor y, por tanto, tiene también un fin fuera de sí.[l] De esta independencia respecto a fines externos[149] nace esa santidad[*] y pureza del arte que va tan lejos que rechaza no sólo la afinidad con todo lo que es placer meramente sensible —exigir esto del arte es característica propia de la barbarie— o con lo útil —exigir esto del arte sólo es posible en una época que pone el supremo esfuerzo del espíritu humano en invenciones económicas—,[m] sino que incluso rechaza la afinidad con todo lo que pertenece a la moralidad, y hasta deja muy atrás la ciencia, que por su desinterés es la que está más cerca del arte, simplemente porque siempre se encamina a un fin exterior a sí 623// y en definitiva ella misma sólo ha de servir como medio para lo supremo (el arte).[150]

Por lo que se refiere en particular a la relación del arte con la ciencia, ambos son tan opuestos en su tendencia que si la ciencia hubiera resuelto alguna vez toda su tarea, como siempre lo ha hecho el arte, ambos deberían coincidir y transformarse en una misma cosa, lo cual es prueba de direcciones completamente opuestas. En efecto, aunque la ciencia, en su más alta función, tiene una y la misma tarea que el arte, sin embargo esta tarea es infinita para la ciencia por el modo de resolverla, de modo que se puede decir que el arte es el modelo de la ciencia y sólo donde hay arte puede llegar la ciencia. A partir de

esto es explicable también por qué y en qué medida no hay ningún genio en las ciencias, no porque sea imposible resolver genialmente una tarea científica, sino porque la misma tarea cuya solución puede ser encontrada por un genio es también resoluble mecánicamente, por ejemplo, el sistema gravitatorio de Newton, que pudo ser una invención (*Erfindung*) genial, y lo fue realmente en su primer inventor, Kepler, y asimismo pudo ser una invención enteramente científica, en lo cual se transformó por obra de Newton.[151] Sólo aquello que el arte produce es posible pura y *exclusivamente* por un genio, porque en cada tarea que el arte ha resuelto se concilia una contradicción infinita. Lo que produce la ciencia *puede* ser producido por un genio, pero no es necesariamente producido por él. De ahí que esto sea y permanezca problemático en las ciencias, es decir, siempre se puede decir exactamente dónde no hay, pero nunca dónde hay. Sólo se dan algunas notas a partir de las cuales se puede deducir [la existencia del] genio en las ciencias (que se la tenga que deducir muestra ya una característica totalmente propia de la cuestión). Por ejemplo, con seguridad no hay allí donde un todo que sea igual a un sistema surge parcialmente y como por composición. Y a la inversa, se debería suponer el genio allí donde la idea de la totalidad ha precedido claramente a las partes singulares. En efecto, dado que la idea de la totalidad 624// no puede aclararse más que desarrollándola en sus partes singulares y, a su vez, las partes singulares sólo son posibles por la idea de la totalidad, parece haber aquí una contradicción que sólo es posible por un acto del genio, es decir, por una inesperada coincidencia de la actividad no consciente con la consciente. Otra razón para suponer el genio en las ciencias sería cuando alguien dice y afirma cosas cuyo sentido no pudo en modo alguno penetrar totalmente o por el tiempo en que ha vivido o por otras manifestaciones suyas, por tanto, donde él expresó aparentemente con conciencia algo que, sin embargo, sólo pudo expresar sin conciencia. Pero podría demostrarse muy fácilmente de diversas maneras que también estas razones de suposición pueden ser altamente engañosas.

El genio se distingue de todo lo que es simplemente talento o habilidad, porque por él se resuelve una contradicción que o es resuelta absolutamente o si no, no puede serlo por nada.[152] En toda producción, incluso en la más común y cotidiana, actúa junto con la actividad consciente otra no consciente; pero sólo un producir cuya condición era una oposición infinita de ambas actividades es estético y posible *sólo* gracias al genio.

§ 3. Corolarios[*]

Después de haber deducido la esencia y el carácter del producto artístico hasta donde era necesario para la presente investigación, sólo nos queda indicar en qué relación está la filosofía del arte respecto a todo el sistema de la filosofía en general.

1) Toda la filosofía parte y ha de partir de un principio que, al ser lo absolutamente idéntico, es totalmente no-objetivo. Ahora bien, ¿cómo esto absolutamente no-objetivo debe ser, sin embargo, llamado a la conciencia y comprendido, lo cual es necesario si él 625// es condición de la comprensión de toda la filosofía? No se necesita probar que no se puede entender ni tampoco exponer mediante conceptos. Por consiguiente, sólo queda presentarlo en una intuición inmediata que, sin embargo, es a su vez ella misma inconcebible e incluso, dado que su objeto debe ser algo absolutamente no-objetivo, parece contradictoria en sí misma. Pues bien, si a pesar de todo hubiese una intuición que tuviera por objeto lo absolutamente idéntico, en sí ni subjetivo ni objetivo, y si a causa de esta intuición, que sólo puede ser intelectual, se apelara a la experiencia inmediata, ¿de qué manera podría objetivarse a su vez esta intuición, es decir, cómo podría ponerse fuera de duda que ella no se basa en una ilusión meramente subjetiva si no hay una objetividad universal y reconocida por todos los hombres de esa intuición? Esta objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y de ningún modo negable, es el arte mismo. En efecto, la intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada.[n] Sólo la obra de arte me refleja lo que de otro modo no sería reflejado por nada: eso absolutamente idéntico que ya se ha escindido en el Yo; así pues, lo que el filósofo deja escindirse ya en el primer acto de la conciencia se refleja (*zurückgestrahlt*) por el milagro del arte en sus productos [y] de otro modo [sería] inaccesible para toda intuición.

Pero no sólo el primer principio de la filosofía y la primera intuición de la que parte, sino también todo el mecanismo 626// que la filosofía deduce y sobre el cual ella misma se basa, se hacen objetivos por primera vez mediante la producción estética.

La filosofía parte de un desdoblamiento (*Entzweiung*) infinito en actividades opuestas;[ñ] en este mismo desdoblamiento se basa también toda producción estética y cada representación singular del arte la suprime por completo.[o] Pero ¿qué es esa maravillosa facultad por la cual, según la afirmación del filósofo, se anula en la intuición productiva una oposición infinita? Hasta ahora no hemos podido hacer plenamente comprensible este mecanismo porque sólo la facultad del arte puede desvelarlo por completo. Esa facultad productiva es la misma por la cual el arte logra también lo imposible, o sea, suprimir una oposición infinita en un producto finito. La facultad poética es en la primera potencia la intuición originaria, y viceversa,[p] la intuición productiva, repitiéndose en la más alta potencia, es lo que llamamos facultad poética. Lo activo en ambas es una y la misma cosa, lo único por lo cual somos capaces de pensar y unificar incluso lo contradictorio: la imaginación. Así pues, lo que nos aparece más allá de la conciencia como mundo real [y] en la esfera de la conciencia como mundo ideal o como mundo del arte, también son productos de una y la misma actividad. Pero precisamente esto, que el origen de unos se encuentra más allá de la conciencia y el de los otros en la esfera de la misma,

siendo totalmente iguales todas las otras condiciones de su surgimiento, marca la diferencia eterna y nunca suprimible entre ambos.

627En efecto, aunque el mundo real nace de la misma oposición originaria de la que ha de surgir también el mundo del arte, que ha de ser pensado igualmente como una única gran totalidad y presenta en todos sus productos singulares sólo lo infinito único,[153] sin embargo, más allá de la conciencia esa oposición es infinita sólo en la medida en que algo infinito es presentado por el mundo objetivo como *totalidad* pero nunca por el objeto singular, mientras que esa oposición es para el arte infinita respecto a *cada objeto singular* y todo producto singular del mismo presenta la infinitud. En efecto, si la producción estética parte de la libertad y si esa oposición de la actividad consciente y la inconsciente es absoluta precisamente para la libertad, entonces sólo hay propiamente una única obra de arte absoluta que, si bien puede existir en ejemplares por entero diferentes, sólo es una única aunque todavía no exista en la forma más originaria. A esta visión no se le puede criticar que haga imposible la gran liberalidad que se practica con el predicado de «obra de arte». No es obra de arte aquello que no presenta algo infinito inmediatamente, o al menos lo refleja. Por ejemplo, ¿llamaremos también obras de arte poesías tales que por su naturaleza presentan sólo lo singular y subjetivo? Entonces deberemos otorgar este nombre también a todo epigrama que retenga sólo una sensación momentánea, una impresión presente, ya que los grandes maestros que se ejercitaron en semejantes tipos de poesía intentaron producir la objetividad misma sólo por la *totalidad* de sus poesías y las han utilizado sólo como medio para presentar una vida entera infinita y reflejarla mediante múltiples espejos.

2) Si la intuición estética sólo es la trascendental[q] objetivada, es evidente que el arte es el único órgano verdadero y eterno y a la vez el documento de la filosofía que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exterior mente, a saber, lo no consciente en el 628// actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente. Por eso mismo el arte es lo supremo para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde en una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y que ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar. La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos.[154] Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca; pues mediante el mundo sensible, como por palabras, como a través de una niebla sutil, el sentido ve el país de la fantasía al que aspiramos. Todo cuadro excelente nace, por así decirlo, al suprimirse el muro invisible que separa el mundo real del ideal y sólo es la abertura por donde aparecen de lleno esas figuras y regiones del mundo de la fantasía que se trasluce sólo imperfectamente a través del [mundo] real. La naturaleza deja de ser para el artista lo que es para el filósofo, a saber,

únicamente el mundo ideal apareciendo bajo constantes limitaciones o sólo el reflejo imperfecto de un mundo que no existe fuera sino en él.

Pero de dónde viene este parentesco de la filosofía con el arte, a pesar de la oposición entre ambos, es una cuestión ya suficientemente respondida por lo anterior.

Por tanto, concluimos con la siguiente observación. Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida. Y precisamente éste es el caso de nuestro sistema. En efecto, ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que sólo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual, es aquel que por medio de la obra de arte se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco nuestro objeto, el Yo mismo, 629// hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar.

Ahora bien, si únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente, entonces —sacando aún esta conclusión— es de esperar que la filosofía, del mismo modo que ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia, y con ella todas aquellas ciencias que ella conduce a la perfección, tras su culminación vuelva como muchas corrientes aisladas a fluir al océano universal de la poesía del que habían partido. Y cuál será el miembro intermedio para este retorno de la ciencia a la poesía no es difícil decirlo en general, puesto que tal miembro intermedio ha existido en la mitología[155] antes de que hubiera ocurrido esta división que ahora parece irresoluble.[r] [156] Pero cómo puede nacer una nueva mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación que sólo represente (*vorstellenden*) por así decirlo, un único poeta, es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia.

NOTA GENERAL A TODO EL SISTEMA

630Si el lector ha seguido con atención nuestro camino hasta aquí [y] examina ahora una vez más la conexión de la totalidad, hará sin duda las siguientes observaciones:

Que todo el sistema cae entre dos extremos, uno de los cuales es designado por la intuición intelectual, el otro, por la [intuición] estética. Lo que la intuición intelectual es para el filósofo, lo es la estética para su objeto.[*] La primera, siendo necesaria sólo con motivo de la dirección particular del espíritu que él toma al filosofar, no aparece en absoluto en la conciencia común; la otra, dado que no es sino la intelectual hecha universalmente válida u objetiva, al menos *puede* aparecer en cualquier conciencia. Y a partir de esto puede comprenderse también que la filosofía nunca pueda llegar a ser universalmente válida *como* filosofía y por qué. A lo único que se le da objetividad absoluta es al arte. Se puede decir: quitad al arte la objetividad absoluta [y] entonces dejará de ser lo que es y se convertirá en filosofía; dad a la filosofía la objetividad [y] entonces dejará de ser filosofía y se convertirá en arte. La filosofía alcanza ciertamente lo supremo, pero lleva hasta este punto, por así decir, sólo a un fragmento del hombre. El arte lleva *a todo el hombre*, como él es, allí, a saber, al conocimiento de lo supremo, y en esto se basa la eterna diferencia y el milagro del arte.[157]

631Que, además, toda la conexión de la filosofía trascendental sólo descansa en un continuo potenciar la autointuición, desde la primera, la más simple en la autoconciencia, hasta la suprema, la estética.

Las siguientes potencias son las que recorre el objeto de la filosofía para producir todo el edificio de la autoconciencia.

El acto de la autoconciencia, en el cual se divide por primera vez aquello absolutamente idéntico, no es sino un acto de la *autointuición en general*. Por tanto, por este acto aún no puede estar puesto en el Yo nada determinado, ya que por él sólo se pone toda determinación en general. En este acto primero eso idéntico llega a ser por primera vez simultáneamente sujeto y objeto, es decir, se convierte en general en Yo, no para sí mismo, sino para la reflexión filosófica.

(Qué es lo idéntico abstraído de este acto y, por así decir, *antes* de él, no se puede en absoluto preguntar. En efecto, es lo que *sólo* puede revelarse por la autoconciencia y nunca puede disociarse de este acto.)

La segunda autointuición es aquella en virtud de la cual el Yo intuye esa determinación puesta en lo objetivo de su actividad, lo cual sucede en la

sensación. En esta intuición el Yo es *objeto para sí mismo*, ya que en la anterior era objeto y sujeto sólo para el filósofo.

En la tercera autointuición el Yo se objetiva también como sintiente, es decir, también lo que hasta entonces era subjetivo en el Yo es arrojado hacia lo objetivo (*zum Objektiven geschlagen*); así pues, todo en el Yo es ahora objetivo o el Yo es *enteramente* objetivo y *en cuanto* objetivo es a la vez sujeto y objeto.

Por eso, de este momento de la conciencia no podrá quedar otra cosa que lo encontrado como absolutamente objetivo (el mundo exterior) después de surgir la conciencia. En esta intuición, que es ya potenciada [y], por eso mismo, productiva, está contenida, además de la actividad objetiva y de la subjetiva, que son aquí *ambas* objetivas, la tercera, la pro píamente intuyente o *ideal*, 632// la misma que después aparece como *consciente*, pero que, siendo sólo la tercera a partir de esas dos, tampoco puede separarse de ellas ni oponérseles. Así pues, en esta intuición está comprendida ya una actividad consciente, o sea, lo objetivo carente de conciencia está determinado por una actividad consciente, sólo que ésta no se distingue en cuanto tal.

La siguiente intuición será aquella en virtud de la cual el Yo se intuye a sí mismo como productivo. Pero dado que el Yo es ahora *simplemente* objetivo, también esta intuición será *simplemente* objetiva, es decir, de nuevo sin conciencia. En esta intuición hay ciertamente una actividad ideal que tiene por objeto aquella intuyente, asimismo ideal, comprendida en la intuición anterior; en consecuencia, la actividad intuyente es aquí una [actividad] ideal en la segunda potencia, es decir, una actividad teleológica pero no conscientemente teleológica. Lo que queda en la conciencia de esta intuición aparece, pues, como producto teleológico, pero no como producto creado teleológicamente. Tal [producto] es la *organización* en toda su extensión.

Por estos cuatro grados el Yo está completo como inteligencia. Es evidente que hasta este punto la naturaleza marcha al mismo paso que el Yo, que, por tanto, a la naturaleza sólo le falta, sin duda, el último elemento a través del cual todas esas intuiciones adquirirían para ella el significado que tienen para el Yo. Y qué sea este último se aclarará en lo que sigue.

Si el Yo continuara siendo *meramente* objetivo, la autointuición podría potenciarse siempre hasta el infinito, pero con ello sólo se alargaría la serie de productos en la naturaleza, mas nunca nacería la conciencia. La conciencia sólo es posible porque eso meramente objetivo en el Yo se objetiva *para el Yo mismo*. Pero el fundamento de esto *no* puede encontrarse *en el Yo mismo*. En efecto, el Yo es absolutamente idéntico a eso *meramente* objetivo. En consecuencia, sólo puede hallarse fuera del Yo, que por continua limitación es poco a poco restringido a la inteligencia e incluso a la individualidad. Pero *fuera* del individuo, es decir, independientemente de 633// él, sólo está la *inteligencia misma*. La inteligencia misma, donde ella esté, ha de limitarse a la individualidad (según el mecanismo deducido). El fundamento buscado fuera del individuo, por tanto, sólo puede residir en *otro individuo*.

Lo absolutamente objetivo puede hacerse objeto *para el Yo mismo* sólo por influencia de otros seres racionales. Mas en éstos ha de estar puesta ya la intención de esa influencia. Luego la libertad es siempre presupuesta en la naturaleza (la naturaleza no la produce), y donde ella no está ya como lo primero, no puede surgir. Aquí se hace evidente, pues, que, si bien la naturaleza hasta este punto es del todo igual a la inteligencia y recorre con ella las mismas potencias, sin embargo la libertad, *si* existe (*que* ella exista no se puede probar teóricamente), ha de estar por encima de la naturaleza (*natura prior*).[*]

Así pues, en este punto comienza una nueva serie gradual de acciones que no son posibles por la naturaleza sino que la dejan tras de sí.

Lo absolutamente objetivo o la legalidad del intuir se convierte en objeto para el Yo mismo. Pero el intuir se hace objeto para el intuyente sólo mediante el querer. Lo objetivo en el querer es el intuir mismo o la pura legalidad de la naturaleza; lo subjetivo es una actividad ideal, dirigida en sí a esa legalidad; el acto en el cual esto sucede es el *acto absoluto de la voluntad*.

Para el Yo el acto absoluto de la voluntad se hace a su vez objeto porque lo objetivo, que en el querer se dirige a algo externo, se objetiva en cuanto impulso natural, [y] lo subjetivo, que se dirige a la legalidad en sí, en cuanto voluntad absoluta, es decir, como imperativo categórico. Pero esto no es posible a su vez sin una actividad que esté por encima de ambas. Esta actividad es el *albedrío* o la actividad libre con conciencia.

Ahora bien, si esta actividad libre con conciencia, opuesta en el actuar a la objetiva (aunque debe llegar a ser una misma cosa con ella), es asimismo intuida en su identidad originaria con la 634// objetiva, lo cual es absolutamente imposible por libertad, entonces surge finalmente la más alta potencia de la autointuición, que, por encontrarse ella misma más allá de las *condiciones* de la conciencia y ser más bien la misma conciencia que desde el inicio se crea a sí [misma], ha de aparecer como absolutamente contingente allí donde se dé; esto absolutamente contingente en la más alta potencia de la autointuición es lo que se designa con la idea de *genio*.

Éstos son los momentos, invariables y constantes para todo saber, en la historia de la autoconciencia, que se muestran en la experiencia mediante una serie gradual continua que puede ser presentada y conducida desde la simple materia hasta la organización (por la cual la naturaleza no conscientemente productiva retorna a sí misma) y de ahí, mediante la razón y el albedrío, hasta la unión suprema de libertad y necesidad en el arte (por el cual la naturaleza conscientemente productiva se cierra en sí [misma] y se completa).

Notas

[1] Padeció un sinnúmero de enfermedades sobre cuya patología se ha escrito incluso una disertación, a juicio de Tilliette, mediocre (I, 160); Gussmann: *Konstitutionsbiologische Phanomene in F. W. J. Schellings Leben und Werke*, Diss., Tubinga, 1951. <<

[2] Desde ahora en adelante daremos el nombre de románticos a los integrantes de la *Frühromantik*. <<

[3] *Was ich erlebte*. Tomo IV, p. 75; de un modo similar lo describe Dorothea Weit en una carta a Schleiermacher de noviembre de 1799: «Todavía no sé mucho de él, habla poco, pero su aspecto exterior es tal como se espera, completamente vigoroso, obstinado, rudo y noble. Debería ser propiamente un general francés […]». (L. Jonas y W. Dilthey, *Aus Schleiermacher's Leben*, tomo III, pp. 128 ss.) <<

[4] *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*, I, p. 459. <<

[5] «Schelling es uno de esos pensadores sin espina dorsal que, igual que una liana, se apoyan sobre otros y así hacen trepar su pensamiento, no por refección crítica sino por fecundación, transformación y fusión imaginativa.» E. v. Hartmann, *Schellings philosophisches System*, p. 3. <<

[6] Lecciones sobre Historia de la Filosofía. III, 647, Werke, XIX, ed. Glockner. <<

[7] Un buen resumen de los avatares de la *Forschung* schellingiana se encuentra en el cap. I: «Les recherches schellingiennes» de *Schelling. Une philosophie en devenir* de Tilliette, a quien nos referimos como ejemplo de una postura intermedia. Véase también Xavier Tilliette, «Le retour de Schelling», en *Schelling, Archivio de Filosofía*, Padua, 1976, pp. 11-12. <<

[8] Wirtemberg es el antiguo nombre de un ducado fundado en el sudoeste de Alemania el 21 de julio de 1495. En 1806 pasó a formar parte de la Unión del Rin (*Rheinbund*) y poco más tarde, con la adición de nuevos territorios, se transformó en el reino de Wurtemberg. Actualmente constituye junto con Baden el estado de Baden-Wurtemberg. A él pertenecían las ciudades de Leonberg, Stuttgart y Tubinga. <<

[9] Ver comienzo de la carta dirigida a Hegel el 4 de febrero de 1795. Fuhrmans II, p. 63. <<

[10] «Tú mismo escribes que mientras la lógica que Fichte reintrodujo en la *Crítica de toda revelación* —quizá por acomodación o para divertirse con la superstición y recibir a mandíbula batiente el agradecimiento de los teólogos— siga pasando por válida, seguirá también en pie la locura filosófica. Muchas veces he pensado ya refugiar mi furia ante los desmanes de los teólogos en la sátira, reduciendo toda la dogmática, junto con todos sus apéndices de los siglos más oscuros, a razones prácticas de fe. Pero me ha faltado el tiempo y Dios sólo sabe qué habría pasado de haber *realizado* mi plan.» Tub., 4-II-1795. *Ibíd*., p. 64. <<

[11] «Lo que propiamente han hecho es seleccionar algunos ingredientes del sistema de Kant (naturalmente de su superficie); con ellos se han puesto a fabricar *tamquam ex machina* unos potajes filosóficos tan fuertes sobre *quemcumque locum theologicum*, que la teología, que ya empezaba a escupir sangre, va a presentarse pronto más sana y fuerte que nunca. Todos los dogmas posibles han recibido ya el sello de postulados de la razón práctica; y allí donde no hay forma de conseguir pruebas histórico-teóricas, la razón práctica (tubinguesa) corta simplemente el nudo. Es una delicia hacer de espectador con el triunfo de los héroes filosóficos. ¡Ya han pasado los tiempos de desolación filosófica que estaban escritos!» Tub., la noche de Reyes, 1795. *Ibíd*., pp. 56 ss. <<

[12] Los títulos originales y la fecha de publicación se encuentran en el Índice cronológico. Schelling retoma esta idea en sus años maduros, así como al final del mismo *Sistema del idealismo trascendental*. <<

[13] «Lo único que me interesaba… eran [las] investigaciones históricas sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento.» Tub., noche de Reyes de 1795. Fuhrmans II, p. 57. <<

[14] «Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* del ser personal. ¡Entre tanto, me he hecho espinozista!» Tub., 4-II-1795. *Ibíd*., p. 65. <<

[15] Leuben: *Geschichte*, p. 139. (*Cfr*., Fuhrmans I, p. 18, nota.) Tilliette afirma que la anécdota es apócrifa en cuanto a la participación de Hegel y Schelling. *Op. cit*., p. 67. <<

[16] *Cfr*., Plitt I, pp. 31-36 y Fuhrmans I, p. 165 (nota 11). <<

[17] Interior, o cultural. En esta línea se enrola la obra de Schiller *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1793-5). <<

[18] Carta a Hegel. Tubinga, 4-II-1795. Fuhrmans II, p. 64. Ver también el comienzo de esta carta. <<

[19] Carta a Hegel. Tubinga, noche de Reyes de 1795. Comparar con las cartas de Fichte: Sch, 56, 61 y 80. Las ideas centrales y el vocabulario son el mismo. <<

[20] Ver Fichte, Sch, 246, I, p. 481. <<

[21] Ver carta de Hölderlin a Hegel del 26 de enero de 1795, en la que identifica el Yo de Fichte con la sustancia de Spinoza. *Cfr*., Fuhrmans II, p. 65. <<

[22] SW., I, p. 96. <<

[23] «… revolución que debe ser realizada por la filosofía.» Carta a Hegel del 21-VII-1795. Fuhrmans II, p. 70. <<

[24] Este pequeño escrito que data de la primavera de 1796 aproximadamente fue descubierto y titulado en 1917 por Franz Rosenzweig. De dudosa paternidad, fue atribuido tradicionalmente a Hölderlin o a Schelling, si bien su copista ha sido Hegel. En 1965 Pöggeler defendió la tesis de que la obra pertenece a Hegel (*Hegel Studien*, Bonn, 1969. Beiheft 4, pp. 17-32). Incluso se ha jugado con la posibilidad de que sea el producto de un grupo estudiantil o de un cuarto autor desconocido. A pesar de que el debate no está concluido, resulta muy razonable su atribución a Schelling, ya sea por el espíritu que anima a todo el fragmento, ya sea por su relación de anticipación con la obra posterior de este autor. <<

[25] Resultado de ellos son, p. ej., Ideas, Sobre el alma del mundo, Primer Esbozo de una filosofía de la naturaleza. <<

[26] *Op. cit*., I, 157. <<

[27] Schlegel, Friedrich, Fg. 116 de *Athenaum*. <<

[28] Novalis, HKA II, 545 y 546. <<

[29] «[…] por aquel entonces sólo quise explicar el sistema de Fichte […]. Esta realización del idealismo de Fichte está contenida en mi *Sistema de idealismo trascendental*, aparecido en el año 1800.» Schelling, *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, 1827, SW., V, 166. <<

[30] La expresión «sistema del idealismo trascendental» se encuentra ya en Fichte, en su *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 1797 § 10, SW., I, 512, aplicada a su *Doctrina de la Ciencia*. <<

[31] Esta visión de la *Doctrina de la Ciencia* es defendida ya en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, SW., I, p. 43. <<

[32] Incluso Massolo, quien ve en el *Sistema* un momento de oscuridad en la relación entre la Doctrina de la Ciencia, el idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza admite «la aparente claridad y solidez arquitectónica de la exposición». *II primo Schelling*, p. 57. <<

[33] En esto coinciden intérpretes de formación tan diferente como Rosenkranz, *cfr., Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, p. 34; Tilliette, *op. cit.*, I, p. 185; Kuno Fischer, *Schelling*, p. 53; Andró Leonard, *Systéme de l'idealisme trascendental*, VI; Cassirer, *El problema del conocimiento*, III, 262; Dietzsch, *Schelling*, p. 58, *etc.* <<

[34] S. W., V, p. 164. Aquí Schelling define el *Sistema* como «historia trascendental del Yo» (p. 164) y hace un resumen de la obra con especial referencia al método (p. 166 ss.). <<

[35] *Introducción a la filosofía de la mitología*. SW., V, 2.ª Abtheilung, I, 233 y SW., V, p. 552, nota 1. <<

[36] Carta de Schelling a Fichte del 18-VIII-1800, Sch., II, p. 255; *Cfr.*, Fuhrmans II, p. 239, nota 9. <<

[37] De 1800 a 1802. Abarca las siguientes cartas del Epistolario de Fichte: Sch., 456, 457, 461, 462, 470, 471, 480, 481, 483, 484 <<

[38] Fichtes, SW., XI, pp. 368 ss. <<

[39] Sch., II, 476, p. 323. <<

[40] Sch., II, pp. 461 y 462. <<

[41] «Pero el mundo sensible, o la naturaleza, no es ninguna otra cosa sino fenómeno [y] precisamente de la luz inmanente. Una filosofía de la naturaleza, bien puede partir del concepto ya completo e inmóvil de la naturaleza, pero este concepto mismo y su filosofía están en un sistema del saber, determinados enteramente a partir del absoluto *X* [y] han de ser deducidos por las leyes de la razón finita. Un idealismo que tolerase junto a sí a un realismo no sería nada, o si quisiera ser algo, sería la lógica formal general.» Sch. II, 456, p. 327. *Cfr*. Sch. II, 476 y Fichtes, SW., XI, p. 368. <<

[42] Fichtes, SW., I, pp. 425 y ss.; Sch., II, 322. <<

[43] *Op. cit.*, XI, p. 368. <<

[44] *Ibíd*. <<

[45] Sch., II, 481. <<

[46] Zur Darstellung von Schelling's Identitätsysteme, *Fichtes, SW., XI, 371*. <<

[47] *Sistema*, pp. 329-387. <<

[48] *Ibíd*., pp. 346-349. <<

[49] *Ibíd*., pp. 388-531. <<

[50] *Ibíd*., pp. 532-606. <<

[51] *Ibíd*., pp. 607-629. <<

[52] «Lo que se *sabe* hay que saberlo enteramente (*ganz und durchein*), no hay un mediosaber, o, más bien, un saber a medias no es ningún saber.» Schellings, SW., I, p. 385. *Grosso modo* podríamos decir que Reinhold intenta completar y sistematizar a Kant, Fichte a Reinhold y Kant, Schelling a los tres, y Hegel a todos ellos, en sistemas cada vez más omnicomprensivos, en un proceso de acercamiento entre razón y realidad hasta su identificación total en el sistema hegeliano. En lo que sigue tratamos sobre todo cómo Schelling inserta la filosofía de Fichte en su propio sistema. <<

[53] «Kant […] pasa inmediatamente a la enumeración de cada una de las fuentes del conocimiento, o sea, de cada una de las facultades cognoscitivas que él, sin embargo, no deduce científicamente, sino que más bien las toma de la mera experiencia, sin un principio que le asegure que su enumeración es completa y correcta. En esa medida, su *Crítica de la razón pura* no puede valer ella misma como una medición *científica* de la facultad humana de conocer», Schelling, *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, SW., V, p. 149; por eso en su revolución ideal, filosófica, se manifiesta el mismo espíritu que en la Revolución (real, política) francesa, «al tener en común el carácter meramente negativo y la insuficiente solución del conflicto entre la abstracción y la realidad», Schelling, *Immanuel Kant*, 1804, SW., III, p. 589. «El [Kant] establece la *frontera* entre dos épocas en la filosofía: una que clausuró para siempre, y otra que ha preparado negativamente, con sabias limitaciones, para su meta, meramente crítica», *ibíd*., p. 593. «Sin embargo, su espíritu muestra *un natural e imparable impulso hacia la totalidad*, que él alcanzó también en su esfera», *ibíd*., p.

591. Su significado histórico en la filosofía alemana reside en «que *la dirigió hacia lo subjetivo*, dirección que había perdido enteramente por Spinoza», Schelling, *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, SW., V, p. 159. <<

[54] La filosofía de Spinoza, nunca ignorada en la Alemania ilustrada de Leibniz y Wolff, pasó a primer plano con motivo del libro de Jacobi, *Cartas al señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, 1785, y la polémica que suscitó el panteísmo. <<

[55] Este principio lo llama Reinhold «el principio de conciencia» que él formula así en su libro *Contribuciones a la rectificación de los malentendidos habidos hasta ahora entre los filósofos*, 1790, p. 167: «En la conciencia, la representación es distinguida del sujeto y del objeto por el sujeto y relacionada a ambos». Sobre este problema del primer principio, tanto en Reinhold como en Fichte, nos remitimos a nuestra traducción de la *Reseña de Enesidemo* de J. G. Fichte (Libros Hiperión), donde nos explicamos más ampliamente. <<

[56] Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, Ak. Ausg. V, 119-121, afirma ya la superioridad de la razón práctica sobre la teórica y en su «Prólogo» escribe: «El concepto de libertad, en cuanto su realidad está demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa», Ak. Ausg. V, pp. 3-4. <<

[57] Las características que ha de tener el primer principio las expone Fichte en su *Reseña de Enesidemo*, 1794, SW., I, pp. 1-25; y sobre todo en su escrito programático *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, 1794, SW., I, pp. 27-81. Estas reflexiones fichteanas son reelaboradas por Schelling en sus libros *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, 1795, SW., I, pp. 45-72; y *Sobre el Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, 1795, SW., I, pp. 73-168, y más o menos las vuelve a retomar en los dos primeros capítulos del *Sistema*. <<

[58] Véase, por ejemplo, *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, pp. 155-156, y pp. 279-283, *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, § 6, SW., I, pp. 489-490 y la *Doctrina de la Ciencia* de 1804, Conferencia XIV, SW., X, pp. 200-203. <<

[59] Novalis, *Fichte-Studien*, p. 151, que guarda grandes afinidades con el pensamiento del joven Schelling, escribía también hacia el 1795/96: «Spinoza ascendió hasta la naturaleza. Fichte, hasta el Yo o la persona. Yo, hasta la tesis Dios». Esta necesidad de explicar genéticamente desde lo Absoluto ya estaba presente en Spinoza, como bien explica M. Gueroult, en *Spinoza. II. L'âme*, París,

Aubier, Montaigne, 1974. Como anota Leibniz después de una conversación con Tschirnhaus sobre la *Ética*, «la mayor parte de los filósofos comienzan por las creaturas, Descartes comienza por el alma, Spinoza por Dios», (p. 8). <<

[60] «El segundo principio debe ser puesto como indeducible del primero, y la indeducibilidad del segundo principio representa, junto a la contingencia de lo finito, la finitud del punto de vista de la filosofía. La indeducibilidad del segundo principio, además de representar la clave de bóveda de la metafísica fichteana, es asimismo el punto desde el que únicamente se puede partir para comprender qué carácter asume la reflexión filosófica, la cual, para explicar lo finito, echa una mirada sobre lo absoluto sin querer abandonar el punto de vista de lo finito. […] el segundo principio es la expresión filosófica del punto de vista de lo finito», L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertad*, p. 171. <<

[61] «Por tanto —dice Fichte— la *perfección* es la meta suprema inalcanzable del hombre; y su destino es el *perfeccionamiento hasta el infinito», Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, SW., VI, p. 300. El gozo místico de la posesión ha de ser sustituido por el gozo faústico del esfuerzo continuo, por el gozo de crecer, mediador o conciliador dinámico (devenir) entre nuestro Yo empírico, finito, y las exigencias infinitas de nuestro Yo puro. <<

[62] Schelling, *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, SW., V, p. 160. <<

[63] *Primera introducción de la Doctrina de la Ciencia*, § 1, SW., I, p. 422. <<

[64] *Sistema*, p. 483. <<

[65] *Sistema*, p. 381. La huella leibniziana en esta obra está explícitamente reconocida y es más presente incluso que la espinozista de su primera época. <<

[66] *Sistema*, pp. 378-379. <<

[67] *Sistema*, p. 357. <<

[68] Schelling, *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, 1800, SW., II. p. 711. «Era un intento —escribe Schelling en el año 1827— de conciliar el idealismo fichteano con la realidad, o [sea], de mostrar cómo asimismo, bajo el presupuesto del principio fichteano de que todo es únicamente *por* el Yo y *para* el Yo, se hacía comprensible el mundo objetivo», *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, SW., V, p. 165. <<

[69] *Sistema*, p. 535. <<

[70] Lo que comúnmente llamamos «instinto» sería para Schelling inteligencia y, en concreto, inteligencia consciente. <<

[71] *Sistema*, pp. 428-429; p. 453; pp. 480-481, pp. 528 y 535. <<

[72] *Ibíd*., pp. 386-387. <<

[73] *Ibíd*., p. 628. <<

[74] *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, SW., I, pp. 163-4. <<

[75] *Ibíd*., p. 167. <<

[76] Véase *ibíd*., p. 165 y *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, SW., II, p. 711. <<

[77] *Sistema*, p. 455. <<

[78] Entiéndase, no un fenómeno en sentido kantiano, el Yo trascendental de Fichte, como el de Kant, no es un fenómeno para la conciencia empírica, sino para el Yo absoluto, valga decir, para la conciencia filosófica: tenemos «noticia» de él y con él se «nos» manifiesta lo absoluto como voluntad, como querer originario. Sin embargo es visible el acercamiento que Schelling hace entre el Yo fichteano y el Yo empírico como quien mantiene un pulso por hacerse sitio en la historia de la filosofía. <<

[79] «El idealista hace bien cuando convierte a la razón en autocreadora de todo, pues esto está fundado en la naturaleza misma. Él tiene para sí la propia intención que la naturaleza [tiene] con el hombre, pero precisamente porque es la intención de la naturaleza (¡si se pudiera decir "porque la naturaleza *sabe* que el hombre se desprenderá de ella de esta manera"!), ese idealismo se convierte a su vez en apariencia, se hace él mismo algo explicable, y con ello se derrumba la realidad teórica del idealismo», Schelling, *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, SW., II, p. 711. <<

[80] Fichtes, SW., I, 100-101. Toda explicación nos anularía como sujetos, destruiría nuestra libertad, nuestra autonomía, pues nuestro fundamento caería entonces fuera de nosotros: «*toda explicación hace dependiente*», Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, 1798, SW., V, p. 180 nota. Destruiría en definitiva la moralidad, pues donde lo absoluto es ya todo, no tiene sentido el «deber ser», que se funda en una tensión, en una fractura metafísica de la realidad. Para Schelling, por el contrario, el único modo de asegurar la libertad humana es desde su concepción de lo absoluto, desde su

panteísmo. Véase en particular su escrito de 1809 *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, SW., IV, pp. 223-308, y especialmente las pp. 228, 230, 237-239, 241-243. <<

[81] «Ahora bien, puede muy bien suceder que el idealismo, por ejemplo, que ha expuesto primero Fichte y que sigue aún afirmando, tenga un significado enteramente distinto al de aquél [al suyo propio]; Fichte, por ejemplo, podría haber pensado el idealismo con un significado completamente subjetivo, yo, por el contrario, objetivo; Fichte podría mantenerse con el idealismo en el punto de vista de la reflexión, yo, por el contrario, me habría colocado con el principio del idealismo en el punto de vista de la producción», Schelling, *Exposición de mi sistema de filosofía*, 1801, SW., III, p. 5. <<

[82] *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia, 1794*, SW., I, p. 101. <<

[83] El todo no se demuestra sino por su realización. Una hipótesis sobre la totalidad se justifica si es fecunda, «en que resuelve con facilidad problemas antes irresolubles […], en que incluso provoca otros completamente nuevos, no pensados hasta entonces, y a partir de una conmoción general de lo aceptado como verdadero, deja aparecer un nuevo tipo de verdad», *Sistema*, p. 330. Toda reconstrucción filosófica se presenta Como ensayo, como hipótesis de explicación, de la que siempre podemos variar los datos, las relaciones, las estructuras, si eso nos resulta más coherente, más fecundo y más «habitable». Esto nos explica la constante génesis y metamorfosis del pensamiento schellingiano, incluso dentro de una misma obra. <<

[84] La posibilidad de este «dogmatismo superior» ya la anunciaba Schelling en sus *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, de 1795, sobre todo en la «Carta quinta», SW., I, pp. 224-231. <<

[85] Junto con esta perspectiva hay que citar también la consideración estética de la naturaleza, semejante a la teleológica porque resulta de la relación de objetos ya constituidos con el sentimiento. <<

[86] Fichtes, SW., XI, p. 362. Cfr., 2.ª parte de Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia, passim. <<

[87] «Como este pensar del delirio es una fuerza pensante de la naturaleza, retoma a la naturaleza, se apega a su suelo y tiende a una eficiencia en ella; en una palabra: todo delirio es y resulta necesariamente filosofía de la naturaleza», Fichtes, SW., VII, p. 118. *Caracteres de la Edad contemporánea*, lección VIII, *passim*. <<

[88] *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*, SW., II, p. 12, nota. <<

[89] *Ibíd*., p. 16. Véase *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza*, SW., II, pp. 721 ss. <<

[90] *Ibíd*., p. 27. Véase *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza*, SW., II, p. 716. <<

[91] Sobre *el Yo*, SW., I, p. 116. Véase *Primer esbozo*, SW., II, p. 11. <<

[92] «… la pregunta es esta: ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral? Quisiera prestar de nuevo alas a nuestra física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos […]. No parece como si la física actual pudiera satisfacer a un espíritu creador, tal como es o debiera ser el nuestro.» *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*. <<

[93] *Introducción al esbozo*, SW., II, p. 284. <<

[94] *Crítica de la facultad de juzgar*: «Analítica de lo sublime», § 23. <<

[95] Goethe hizo pública esta concepción en *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären (Intento de explicar la metamorfosis de las plantas*, 1790); en *Metamorphose der Tiere* (*Metamorfosis de los animales*, 1806); en algunos pasajes de *Dichtung und Wahrheit* (*Poesía y verdad*, 1830), en los que relata cómo, siendo un adolescente, construyó un altar a la naturaleza; en varios poemas y artículos aparecidos en el periódico *Zur Naturwissenschaft (Sobre la ciencia de la naturaleza*, 1817-1824), *etc.* También en *Farbenlehre (Teoría de los colores*, 1810) nos encontramos con la exigencia de un principio cualitativo originario. <<

[96] Expresada en varios fragmentos como, por ejemplo, el 820 de *Das Allgemeine Brouillon (Borrador general*, 1798/9), en *Die Lehrling zu Sais (Los discípulos en Sais*, 1798/9) y de forma dispersa en *Heinrich von Ofterdingen*, 1799/1800. <<

[97] *Frühe Prosa Arbeiten*, 1788-90, Frag. 10. <<

[98] He aquí una gran diferencia con Schelling, quien admite una única visión de la naturaleza. <<

[99] Esta concepción ha sido presentada a través del mito del desvelamiento de la diosa Isis bajo dos versiones diferentes: *a)* El joven levanta el velo y se encuentra con su amada (*Discípulos en Sais); b*) El discípulo levanta el velo y se

halla frente a sí mismo, HKA 2, 384: «Uno lo logró: levantó el velo de la diosa de Sais. ¿Y qué vio? Se vio, ¡oh maravilla de maravillas!, a sí mismo». <<

[100] *Vermischte Schriften*, frag. 6; *Fragmentblatt*, frag. 54; y *Vorarbeiten*, frag. 117. <<

[101] «*Filosofar sobre la naturaleza significa crearla», Primer esbozo*, SW., II, p. 13. Como en Fichte, nos encontramos aún dentro del terreno kantiano: «Si debo explicar el concepto de materia no por un predicado que se le agrega incluso como objeto (*Objekt*) sino sólo por la relación a la facultad de conocimiento donde se me pueden dar, ante todo, las representaciones, entonces es materia todo *objeto* (*Gegenstand*) *del sentido externo*, y ésta sería la explicación puramente metafísica de la misma». Kant, *Principios metafísicas de la ciencia de la naturaleza*, 1796, «Principios metafísicos de la Foronomía», explicación I, nota 2. <<

[102] *Sistema*, p. 453. <<

[103] *Sistema*, p. 355, y pp. 364-365. <<

[104] *Ibíd*., p. 380. <<

[105] *Ibíd*., pp. 361-364. <<

[106] *Ibíd*., p. 380. <<

[107] *Ibíd*., p. 372, véase asimismo p. 381. <<

[108] *Ibíd*., p. 395. <<

[109] *Ibíd*., p. 357. «[…] el principio de la filosofía es lo que no sólo es al inicio y después deja de ser, sino lo que es principio de igual modo por todas partes y siempre, al comienzo, a la mitad y al término. Claro que se ha entendido por principio una proposición suprema. Dado que sólo se consideraba la filosofía como una cadena de proposiciones que seguían unas a otras, se imaginaron que había de darse un eslabón supremo, una proposición primera de la que se seguía una segunda, y de ésta a su vez otra tercera y así sucesivamente. De este modo Descartes tenía como primera proposición su: *Cogito ergo sum*. Fichte: Yo soy Yo. Pero en un sistema vivo, que no sea una sucesión de proposiciones sino de momentos del progreso y desarrollo, no puede tratarse de una proposición suprema semejante», Schelling, *Conferencias de Erlangen. Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia*, 1821, SW., V, pp. 9-10. <<

[110] *Ibíd*., pp. 551 y 556. <<

[111] *Ibíd.*, p. 357. <<

[112] *Ibíd.*, p. 455. <<

[113] *Ibíd.*, p. 355. <<

[114] Es aquí donde Hegel aprenderá su «lógica»: «Por tanto, la lógica, en cuanto que es el sistema de la razón pura, hay que captarla como el reino del pensar puro. *Este reino es la verdad como ella es en y para sí, sin envoltura*. Por consiguiente, se puede decir que este contenido es la *presentación de Dios como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*», Hegel, *Ciencia de la lógica*, «Introducción», «El concepto general de la lógica», Félix Meiner, p. 31. <<

[115] *Sistema*, p. 606, y pp. 610-611. <<

[116] «La intuición fundamental del caos se halla en la intuición de lo absoluto. La esencia interior de lo absoluto, donde todo está en uno y uno en todo, es el caos originario mismo; pero por eso también nos topamos aquí con aquella identidad entre la forma absoluta y la carencia de forma; pues aquel caos en lo absoluto no es *mera* negación de la forma, sino carencia de forma en la forma suprema y absoluta, así como a la inversa, forma suprema y absoluta en la carencia de forma: forma absoluta porque en cada forma están todas y en todas cada una, carencia de forma porque justamente en esa unidad de todas las formas no se diferencia ninguna en particular», Schelling, *Filosofía del arte*, 1802, SW., III, p. 485. <<

[117] *Sistema*, pp. 600-601. Poco tiempo después abordará su estudio. Toda la evolución filosófica de Schelling puede ser comprendida como un continuo rompimiento de límites, una progresiva apertura a la trascendencia, en un intento por captar lo absoluto, objeto de la filosofía. Por eso la última etapa de su pensamiento influyó en Kierkegaard y en el existencialismo, y está siendo recogida actualmente por la teología cristiana. Véase la nota de texto n.º 135. <<

[118] *Ibíd.*, pp. 354-355. <<

[119] *Ibíd.*, p. 602. <<

[120] Véase *Filosofía del arte*, de 1802, Schellings, SW., III, 387. La idea de lo absoluto «es producida objetivamente en el organismo y en la razón, ambos pensados como una misma cosa (pues sólo aquél es la imagen real y ésta la imagen ideal de lo absoluto en el mundo real o creado…)», *ibíd.*, p. 479. La doctrina de las potencias juega un papel decisivo en la filosofía de Schelling,

articulándola y jerarquizándola. La naturaleza es «el retorno de la misma oposición en diversas potencias», *ibíd*., p. 438. En su tratado *Sobre la esencia de la libertad humana*, de 1809, dan lugar a una cosmología o teogonía, donde Dios, desde la indistinción originaria, desde el fondo oscuro de su ser (*Urgrund*) se eleva a una vida personal. <<

[121] *Sistema*, p. 484. <<

[122] *Ibíd*., p. 487. «Cómo [la inteligencia] llega, sin embargo, a un objeto finito, únicamente puede explicarse si cada objeto es particular sólo en apariencia y puede ser producido meramente como parte de un todo infinito» (*Sistema*, p. 479). <<

[123] «El secreto de toda vida es síntesis de lo absoluto y de la limitación […]. Lo absoluto en y para sí no ofrece multiplicidad alguna, [y] es, en esa medida, para el entendimiento un vacío absoluto, sin fondo. Sólo en lo particular hay vida», *Filosofía del arte*, 1802, Schellings, SW., III, 413. Sin embargo, aun admitiendo que la realidad sea un proceso cuya totalidad tenga un sentido, una identidad, nos resulta difícil comprender cómo esa totalidad en cuanto tal pueda alcanzar una identidad personal, es decir, llegue a ser un Yo. Si bien es comprensible que lo infinito sea vida en los organismos y adquiera autoconciencia de sí en la conciencia que los hombres logren de la unidad del todo gracias a la religión, al arte o a la filosofía, ¿cómo hipostasiar esa autoconciencia?, ¿cómo ese todo logrará ser una persona si para ello tendría que individualizarse, relacionarse con otras personas, como veremos en la filosofía práctica?, ¿cómo puede ser un acto absoluto, fuera del tiempo, si la conciencia no puede alcanzarse fuera de la limitación, es decir, fuera del tiempo? Al extrapolarlo al absoluto, el término «Yo», «autoconciencia», se nos hace ambiguo, casi equívoco. El último Schelling procederá a una limitación crítica de su idealismo, considerándolo como «filosofía negativa» (de la esencia y no de la existencia, de la necesidad y no de la libertad), que a todo lo más llega a un absoluto, y a ésta opondrá su nueva filosofía positiva o filosofía de la revelación, capaz de llegar a un Dios persona. <<

[124] *Sistema*, pp. 390 ss. <<

[125] Fichtes, SW., I, pp. 91-123. <<

[126] *Sistema*, p. 380. <<

[127] *Ibíd*., p. 390. <<

[128] *Ibíd*., p. 402. <<

[129] Por ejemplo, para Aristóteles Dios es pensamiento que se piensa a sí mismo, *Metafísica*, XII, 9. <<

[130] *Sistema*, pp 421-422, 461. <<

[131] *Ibíd*., p. 392. <<

[132] *Ibíd*., p. 409. «Por qué el Yo ha de ser consciente de sí originariamente no puede explicarse más, pues no es otra cosa que autoconciencia», *Sistema*, p. 392. Pero el por qué la unidad originaria ha de dividirse, llegar a la pluralidad, a la finitud, manifestarse, devenir subjetividad, es algo que, como hemos visto, no incumbe a la filosofía trascendental, la cual sólo se ocupa de los fenómenos. Eso será objeto de la filosofía posterior de Schelling, que tenderá a fundar la manifestación en un acto absoluto de libertad. <<

[133] *Discurso para la historia de la filosofía moderna*, SW., V, p. 167, véase *Sistema*, p. 427. <<

[134] X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, p. 62. <<

[135] *Sistema*, p. 390. El subrayado es nuestro. <<

[136] *Ibíd*., p. 392; véase asimismo p. 374. <<

[137] *Ibíd*., p. 434; véase también p. 426. <<

[138] *Ibíd*., p. 392; véase asimismo p. 479. <<

[139] *Ibíd*., p. 386. <<

[140] *Ibíd*., p. 479; véase asimismo pp. 430 y 432. <<

[141] *Ibíd*., p. 480. <<

[142] *Ibíd*., p. 394. <<

[143] *Ibíd*., p. 626. <<

[144] *Ibíd*., p. 411; véase también p. 486. <<

[145] *Ibíd*., p. 488; véase la nota 102 del texto. <<

[146] Véase, por ejemplo, *Sistema*, pp. 349 y 628. <<

[147] *Sistema*, p. 490. La evolución del pensamiento de Schelling está dominada por su voluntad de sistema, y, sin embargo, donde él encontró su fuerza fue en la intuición brillante. «La lucha agotadora entre una experiencia intuitiva polivalente y la voluntad de organización metódica es el drama tanto del joven como del viejo Schelling» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, p. 16). <<

[148] *Sistema*, p. 387. <<

[149] *Ibíd*., p. 429. <<

[150] *Ibíd*., p. 578. <<

[151] *Ibíd*., p. 379. <<

[152] Véase por ejemplo *Crítica de la razón pura*, B, 71-72, 135, 138-139, 145, 153, 158, 307-308, *etc.* <<

[153] *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, § 5, SW., I, p. 464. Fichte anuncia este concepto en su *Reseña de Enesidemo*, SW., I, pp. 10, 16 y 22, pero después comenzó a hablar de «intuición interna», por ejemplo en el «Prólogo» a la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 88 y en la carta a Reinhold del 2 de julio de 1795: «Por ejemplo, el alma de mi sistema es la proposición: el Yo se pone absolutamente a sí mismo. Estas palabras no tienen sentido ni valor alguno sin la intuición interna del Yo por él mismo» (Sch., 246, tomo I, pp. 477 ss). Es sólo porque Schelling retoma el concepto de intuición intelectual en *Sobre el Yo*, § 8, SW., I, pp. 103-106 y en la octava de sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, SW., I, pp. 240 ss., que Fichte se ve obligado a precisar su pensamiento sobre este punto, lo que hace, por ejemplo, en su *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 1797, § 5 y 6, SW., I, pp. 463 ss. «Históricamente es importante señalar, dice A. Philonenko, que la introducción de la noción de intuición intelectual en la filosofía postkantiana se debe más bien a Schelling que a Fichte», *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, J. Vrin, París, 1966, p. 79. <<

[154] *Sistema*, p. 369. «Pero si hay en nosotros una *conciencia pura*, independiente de cosas exteriores, no dominada por poder externo alguno, que se *sostiene* (*trägt*) y se *mantiene* (*unterhält*) a sí misma, eso es propiamente "lo que Arquímedes necesitaba pero no encontró, un punto fijo donde la razón pueda apoyar su palanca, sin aplicarla a un mundo presente o futuro, sino sólo a la *idea interna de la libertad*"» (Kant, *Sobre un noble tono que se ha alzado recientemente en la filosofía*, Ak. Ausg. VIII, 403; la cursiva es de Schelling), la cual, al unir en sí aquellos dos mundos, ha de ser también el *principio* de ambos.

Ahora bien, de esta libertad absoluta no llegamos a ser conscientes de otro modo que por el *hecho*.

La fuente de la autoconciencia es el *querer*. En el *querer absoluto* el espíritu se descubre a sí mismo de modo inmediato, o sea, él tiene una *intuición intelectual de sí mismo*. Ese conocimiento se llama *intuición* porque [es alcanzado] *sin mediación, intelectual* porque tiene por objeto una *actividad* que sobrepasa ampliamente todo lo empírico y nunca es alcanzada por medio de *conceptos*. Lo que se expresa en conceptos *reposa* (*ruht*). Por tanto sólo hay conceptos de objetos y de lo que está *limitado* y es intuido *sensiblemente*. El concepto de movimiento no es él mismo el movimiento, y sin intuición no sabríamos qué es movimiento. Pero la *libertad* sólo es reconocida por la libertad, la *actividad* sólo es captada por la actividad. Si no hubiera en nosotros ninguna intuición intelectual estaríamos atrapados para siempre en nuestras representaciones objetivas, y tampoco habría ningún *pensar trascendental*, ninguna imaginación trascendental, ninguna filosofía, ni teórica ni práctica.

Únicamente ese continuo intuirnos *a nosotros mismos* en nuestra actividad pura es lo que hace posible la unidad *objetiva* de la apercepción y el correlato de toda apercepción: el *Yo pienso*. Es verdad que la proposición: «Yo pienso» es meramente *empírica*, pero el Yo en esta proposición es una *representación intelectual pura*, porque ha de preceder necesariamente a todo pensar empírico (Kant, *Crítica de la razón pura*, B 423 nota). «Esta continua actividad de la autointuición y la libertad trascendental en la que ella perdura es aquello que hace que yo *mismo* no sucumba en el flujo de las representaciones, y lo que me lleva de acción en acción, de pensamiento en pensamiento, de un tiempo a otro (como sobre alas invisibles)», Schelling, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, pp. 325 ss. <<

[155] *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*; Carta octava, Schelling, SW., I, p. 242. Véase también *Sobre el Yo*, § 15, SW., I, p. 126. La intuición intelectual es postulada como una actividad teórica superior a la conciencia común, capaz de descubrir la génesis de ésta y las razones de sus ilusiones inevitables. Ella rompe por completo los límites de la finitud respetados por Kant y Fichte, y se aproxima al sentimiento místico pero con valor especulativo. Una crítica de Kant a esta posición podría encontrarse indirectamente en su escrito de 1796, *Sobre un noble tono que se ha alzado recientemente en la filosofía*, Ak. Ausg. VIII, pp. 387-406. <<

[156] *Sistema*, pp. 369-371. <<

[157] *Ibíd*., pp. 396-397. Gracias a que interrumpimos en nosotros por medio de la reflexión la serie necesaria de las representaciones, la filosofía reconstruye

libremente el acto originario. Si la reproducción es perfecta surge la filosofía verdadera, completa, siendo el criterio de la imitación perfecta, como vimos, la coherencia y completud del sistema y su capacidad explicativa. Para eso se requiere un talento filosófico, *Sistema*, pp. 397-398. <<

[158] *Ibíd*., p. 625; ver también pp. 626-627. <<

[159] *Ibíd*., p. 350. <<

[160] *Ibíd*., p. 349. «Pero no sólo el primer principio de la filosofía y la primera intuición de la que parte, sino también todo el mecanismo que la filosofía deduce y sobre el cual ella misma se basa, se hace objetivo por primera vez mediante la producción estética» (*Sistema*, 625-626). <<

[161] *Ibíd*., p. 372. «Es una doctrina antiquísima el que lo igual sólo es conocido por lo igual (Empédocles). Lo que conoce ha de ser como lo conocido y lo conocido como lo que conoce. Así, también el ojo es semejante a la luz según esa sentencia antigua que Goethe ha recogido en el prefacio a su doctrina de los colores: *Si el ojo solar no fuera / ¿cómo podríamos la luz mirar? / Si en nosotros la fuerza de Dios no viviera / ¿cómo nos podría lo divino arrebatar?*» Schelling, *Conferencia de Erlangen. Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia*, 1821, SW., V, p. 15. <<

[162] El salto que esto supone es criticado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (véase su Prólogo y el inicio de la figura «Razón»), obra que se propone ser la escala que conduzca desde la sensación hasta el saber absoluto, es decir, desde la conciencia primaria hasta la filosófica, justificando así el punto de vista del idealismo, pues la verdad no sólo es el resultado sino también el camino. En realidad la visión genética de Fichte y Schelling presupone una reflexión filosófica desde los fenómenos hasta sus condiciones de posibilidad, hasta sus fundamentos. Sólo que desde ahí reconstruyen sintéticamente su camino como si no presupusieran nada, como si el mundo les brotara de las manos. Evidentemente esto ocurre porque sólo nos ofrecen los resultados de su investigación. <<

[163] «El simple camino de la explicación (*Erklärung*) no conduce para nada a un verdadero conocimiento. La ciencia no explica; sin preocuparse de qué objetos puedan producirse de su acción puramente científica, ella construye; sólo en este método es sorprendida al final con la totalidad perfecta y acabada; los objetos aparecen directamente por la construcción misma, en su verdadero lugar, y este lugar que obtienen en la construcción es, a la vez, su única explicación verdadera y correcta. No se necesita, entonces, volver a concluir del fenómeno dado a su causa; él es este determinado porque aparece en este lugar, y viceversa,

ocupa este lugar porque es este determinado. Sólo en este método hay necesidad» (Schelling, *Filosofía del arte*, SW., III, 438). Véase asimismo *Sobre la construcción en la filosofía* (Schelling SW., III, 545-571). <<

[164] *Sistema*, pp. 382-383; 412; 418-419; 426 y 538. Compárese con el texto de Fichte en *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, 143-144. El *Sistema del idealismo trascendental*, al ser una reconstrucción sintética (de lo absoluto), exige una cierta tensión en la lectura, pues frecuentemente es al final, en la totalidad, donde se comprenden los elementos anteriores porque es entonces cuando cobran sentido ellos mismos; estudiar es leer dos veces. <<

[165] Véase, por ejemplo, *Sistema*, pp. 431-432. <<

[166] *Ibíd*., p. 450; véase asimismo p. 631. <<

[167] *Ibíd*., p. 331. <<

[168] «La aportación mayor del *Sistema*, el método, ha sido preparado por la *Naturphilosophie*; es en ésta donde las gradaciones potenciales han sido, por así decir, testamentadas», X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, J. Vrin, París, 1970, vol. I, p. 191, «la filosofía de la naturaleza ha forjado el instrumento de un método genético real», *ibíd*., 194. En el *Discurso sobre la historia de la filosofía moderna*, de 1827, Schelling, al hablar del *Sistema*, destaca el método como una invención suya, afirma que fue «después el alma del sistema independiente de Fichte», y protesta, sin nombrarlo, contra la apropiación que hizo Hegel de él, Schelling, SW., V, p. 166. <<

[169] Fichte, *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, 1794, § 7, SW., I. pp. 290-291; ver asimismo de esta obra, por ejemplo, pp. 221-224; 227; 232 y 234. Más aún lo utiliza Fichte en *Compendio de lo característico de la Doctrina de la Ciencia*, 1795. «En la *Doctrina de la Ciencia*, escribe él en la *Segunda introducción*, hay dos series muy diferentes de acción del espíritu: la del Yo que el filósofo observa y la de las observaciones del filósofo», SW., I, p. 454. <<

[170] *Sistema*, p. 403. <<

[171] *Ibídem*, pp. 389, 403, 411, 433, 454, 460, 469, 523 y 557. «El principio del progreso o el método —escribía Schelling 27 años después refiriéndose a esta etapa de su filosofía— descansa en la distinción entre el Yo que se desarrolla, o sea, el que está ocupado en la producción de la autoconciencia, y el Yo que reflexiona sobre aquél, el que, por decirlo así, le observa, o sea, el filósofo. En cada momento era puesta en el Yo objetivo una determinación, pero esta determinación sólo era puesta en él para el observador, no *para él mismo*. Por

tanto, el progreso consistía siempre en que aquello que había sido puesto en el momento anterior en el Yo, [pero] sólo para el que filosofaba, fuera puesto en el siguiente para el Yo mismo objetivamente en él, y de esta manera, al final, el Yo objetivo fuera llevado al punto de vista del [Yo] que filosofaba, es decir, que el Yo objetivo fuera completamente igual que el que filosofaba en cuanto subjetivo; el momento en el que aparecía esta igualdad, esto es, cuando en el Yo subjetivo estaba puesto exactamente lo mismo que en el objetivo, concluía la filosofía, y así estaba seguro también del final. Entre el Yo objetivo y el que filosofaba se establecía aproximadamente la relación que hay entre el alumno y el maestro en los diálogos socráticos. En el Yo objetivo, de una manera envuelta, estaba puesto siempre *más* de lo que él mismo sabía; la actividad del Yo subjetivo, del que filosofaba, consistía sólo en ayudar al Yo objetivo a conocer y ser consciente de lo puesto en él y así, al fin, llevarlo a un completo autoconocimiento. Este método, donde siempre lo que sólo es puesto subjetivamente en el momento anterior pasa en el siguiente a ser objeto, ha hecho también un servicio provechoso en el desarrollo más amplio que tuvo después», *Discurso para la historia de la filosofía moderna*, SW., V, pp. 167-168. <<

[172] *Sistema*, p. 628. <<

[173] «[…] y porque cada momento siguiente se aferra al anterior y en él descansa —como la materia (*Materie*) se encadena al sustrato material (*Stoff*) [y] el organismo a la materia, así también la razón implica el organismo— y éste es el fundamento de por qué nosotros, estando en la altura final, no somos, sin embargo, *espíritus puros*», Schelling, *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, 1800, SW., II, p. 711. <<

[174] *Sistema*, pp. 455, 471 y 560. <<

[175] *Ibíd*., p. 399. «Es una historia porque es genética, puesta en el orden de un devenir, sucesión de síntesis y de acciones. El término “historia”, evidentemente, no es más que una analogía. Eso mismo ocurre con el de época, un término en boga desde Lessing, y que Bouterwek emplea en un sentido cercano a Schelling, *Las épocas de la razón*, 1802. El término es empleado también por Fichte, Fr. Schlegel, Bardili…», X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, p. 201. <<

[176] *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, 1794, SW., I, p. 222. Y en su opúsculo *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* había escrito: en cuanto filósofos «no somos legisladores del espíritu humano, sino sus historiógrafos; ciertamente no periodistas, sino escritores de [su] historia pragmática», SW., I, p. 77. <<

[177] Citado por J. Hoffmeister en su «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en Félix Meiner, p. XVII. <<

[178] «La serie de las configuraciones que la conciencia recorre en este camino es, más bien, la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia» (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Introducción, edición de J. Hoffmeister en Félix Meiner, p. 67). <<

[179] Véase *Sistema*, pp. 631-636, donde Schelling resume todas las etapas de su sistema en seis: el primer acto de la autoconciencia, la sensación, la intuición productiva, la organización, la conciencia y el genio. <<

[180] *Ibíd.*, pp. 421; 451; 534 y 631. La expresión «el acto originario de autoconciencia» adquiere en esta obra tres significados diferentes, según el contexto: *a)* Como primer principio designa el acto primero de la escisión de la identidad originaria, donde se lleva a cabo la primera limitación, la de la actividad real por la ideal. A este primer acto sucederán, según su necesidad, otros que completen la totalidad de la autoconciencia. *b*) Como compendio de todas las determinaciones objetivas, lo que después con la segunda limitación (con el tiempo) aparecerá sucesivamente, es decir, subjetivamente. En este sentido se distingue del acto originario de libertad como lo inconsciente de lo consciente (*Sistema*, p. 535). c) Como la totalidad del sistema, como el acto absoluto de autoconciencia, incluye todo lo objetivo, pero también lo subjetivo y su unión (teleología y arte), pues es la totalidad de la automanifestación de lo absoluto. Según esto último tendría que incluir el tiempo, pero éste es siempre abierto, inacabado, en devenir; como absoluto tendría que estar fuera del tiempo (según las dos primeras significaciones), mas entonces permanecería en lo inconsciente y no se elevaría a la autoconciencia. Cómo conciliar finito e infinito será un problema clave a lo largo de la evolución filosófica de Schelling. <<

[181] *Sistema*, pp. 399 ss. <<

[182] *Ibíd.*, pp. 440 ss. <<

[183] *Ibíd.*, p. 400. <<

[184] *Ibíd.*, p. 400. <<

[185] *Ibíd.*, p. 400. <<

[186] *Ibíd.*, p. 375. <<

[187] *Ibíd.*, p. 428. <<

[188] *Ibíd*., p. 401. <<

[189] *Ibíd*., p. 403. <<

[190] *Ibíd*., p. 408. <<

[191] *Ibíd*., p. 406. <<

[192] *Ibíd*., p. 427. <<

[193] *Ibíd*., p. 398. <<

[194] *Ibíd*., p. 399. Éste es «el punto en torno al cual ha girado desde siempre el empirismo sin poder explicarlo», *Sistema*, p. 413, sin poder explicar cómo el Yo es Yo y no un objeto, de modo que reacciona de diferente manera, a saber, retornando sobre sí mismo y relacionando «la impresión de fuera consigo mismo en cuanto Yo», *Sistema*, p. 413. Por eso los objetos carecen de sensación, una afección objetiva en el Yo sólo causaría una determinación objetiva, *Sistema*, pp. 406-407. <<

[195] *Ibíd*., p. 398. <<

[196] *Ibíd*., p. 415. <<

[197] *Ibíd*., p. 455. <<

[198] *Ibíd*., p. 416. <<

[199] *Ibíd*., p. 417. <<

[200] *Ibíd*., p. 419. <<

[201] *Ibíd*., p. 419. <<

[202] «Es evidente también por qué la oposición entre el Yo y la cosa en sí es la más originaria para el Yo mismo, aunque de ningún modo para el filósofo», *Sistema*, p. 434. <<

[203] *Ibíd*., p. 424. <<

[204] Es la reflexión la que descubre que no sería posible esa oposición sin una tercera actividad olvidada que los mantenga relacionados como opuestos. <<

[205] *Ibíd*., pp. 450-453. <<

[206] «Por la mera fuerza de atracción sin fuerza de repulsión ninguna materia es posible», Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, «Principios metafísicos de la Dinámica», Teorema 6. <<

[207] La idea de la transmisión meramente superficial (Coulomb-Schelling) sólo es aplicable a la electricidad estática. Hoy en día sabemos que la electricidad actúa también en profundidad, como ocurre por ejemplo con el agua. Esta última propiedad es característica de la electricidad dinámica (corriente eléctrica). <<

[208] *Sistema*, p. 455. <<

[209] *Ibíd*., p. 479. <<

[210] *Ibíd*., p. 455. <<

[211] *Ibíd*., p. 471. <<

[212] *Ibíd*., p. 460. <<

[213] *Ibíd*., p. 461. <<

[214] *Ibíd*., p. 462. <<

[215] *Ibíd*., p. 463. <<

[216] El Yo es aquí esta acción de oponerse el objeto sensible y reconocer el límite; todo lo demás (por ejemplo la posición del límite) lo toma él como *ya* construido, como resultado, y, por tanto, como no hecho por él. <<

[217] *Sistema*, p. 464. <<

[218] *Ibíd*., pp. 465-466. <<

[219] *Ibíd*., p. 466. El tiempo, así como el espacio, aparecen aquí por primera vez separados, pero irán apareciendo a otros niveles de la construcción de la conciencia, tanto en esta como en la época siguiente, adquiriendo significados diversos. Eso mismo ocurrirá con las categorías. <<

[220] *Ibíd*., p. 468. <<

[221] *Ibíd*., p. 469. <<

[222] *Ibíd.*, p. 469. <<

[223] *Ibíd.*, p. 473. <<

[224] *Ibíd.*, p. 477. <<

[225] *Ibíd.*, p. 478. <<

[226] *Ibíd.*, p. 484. <<

[227] *Ibíd.*, p. 485. <<

[228] *Ibíd.*, p. 403. <<

[229] «"Ella [la limitación segunda] es absolutamente contingente" significa: tiene su fundamento en un actuar absolutamente libre del Yo», *Sistema*, p. 503. <<

[230] *Sistema*, pp. 410, 458 y 483. <<

[231] *Ibíd.*, p. 410. <<

[232] *Ibíd.*, p. 482. <<

[233] *Ibíd.*, p. 490. <<

[234] Véase Sección II del tercer capítulo: «Determinación recíproca de la naturaleza orgánica y anorgánica», SW., II, pp. 155-220. <<

[235] John Brown (1735-1788): médico inglés creador de la terapia dualista. Véase *Primer esbozo*, SW., II, pp. 153 ss. <<

[236] Esa misma unidad que Schelling muestra entre las intuiciones productivas de la inteligencia y la gradación de las organizaciones, entre autoconciencia y naturaleza, *Sistema*, pp. 492-493, será llevada por Hegel al mundo del espíritu entre autoconciencia e historia, estudiando la estructura lógica de su historicidad y de la historia misma, esbozada ya por Schelling en el *Sistema*, pp. 603 ss. <<

[237] B 150-152; B 176-187/A 137-147. <<

[238] Véase el cuadro de las categorías en Kant, *Crítica de la razón pura*, B 106/A 80. <<

[239] *Sistema*, p. 516. <<

[240] *Ibíd*., p. 561. <<

[241] *Ibíd*., p. 524. <<

[242] *Ibíd*., pp. 527-531. <<

[243] Véase esto mismo en Schellings, *Introducción al esbozo de un sistema de la naturaleza*, 1799, SW., II, p. 278. <<

[244] *Sistema*, p. 537. <<

[245] *Ibíd*., p. 533. <<

[246] *Ibíd*., p. 541. <<

[247] *Ibíd*., p. 537. <<

[248] *Ibíd*., p. 555. <<

[249] *Ibíd*., p. 536. <<

[250] *Ibíd*., p. 537. <<

[251] *Ibíd*., p. 538. <<

[252] *Ibíd*., p. 552. <<

[253] *Ibíd*., p. 487. <<

[254] «Y con esto, el acto de autodeterminación será al mismo tiempo explicable por un producir precedente, e inexplicable: explicable porque si al querer libre no le fuese fijado un ámbito a través del obrar de otras inteligencias, ni siquiera podría surgir. Inexplicable, porque del hecho de que otras inteligencias limiten el ámbito de autodeterminación de la voluntad no se sigue necesariamente la posición de aquel acto por parte de la voluntad misma (ésta permanece dueña de ponerlo o de no ponerlo); lo que se sigue es solamente que la voluntad, si actúa, actúa necesariamente sólo en aquella dirección. La existencia, por tanto, de otros sujetos operantes es condición del surgimiento de mi autodeterminación; y dado que ésta no puede no surgir porque pertenece a la estructura del Yo el poseerse conscientemente como infinitamente productor, también la multiplicidad de las inteligencias debe darse necesariamente»,

Adriano Bausola, «Riflessioni sul pensiero del giovane Schelling in tema di dovere e di Stato», *Archivio di Filosofía*, 1976, Padua, p. 135. <<

[255] La otra inteligencia me sirve de espejo donde me reconozco, como los amantes en el Fedro platónico, *Fedro*, 255 D-E. Sólo en un mundo humano me hago hombre, sólo en un mundo libre puedo alcanzar con nitidez mi libertad. Esto está perfectamente conforme a la lógica del sistema schellingiano: si el Yo ha de limitarse para intuirse, ahora que ha de intuirse como intuición tendrá que limitarla, individualizarla. <<

[256] *Sistema*, p. 542. <<

[257] *Ibíd*., p. 555. <<

[258] *Ibíd*., p. 555. <<

[259] *Ibíd*., p. 555. <<

[260] *Ibíd*., p. 543. <<

[261] *Ibíd*., p. 546. <<

[262] *Ibíd*., pp. 548-549. <<

[263] *Sistema*, p. 550. No es que mi negación cree a los otros, sino que la existencia de los otros está en armonía preestablecida con las exigencias de la construcción de mi conciencia; así como mi concepto no crea el mundo objetivo, su unidad hay que buscarla en estadios anteriores, y la pluralidad, en la necesidad de la inteligencia de autointuirse, proceso en el cual soy parte integrante. <<

[264] *Ibíd*., p. 550. Fue Fichte el primero en plantearse temáticamente el reconocimiento de la realidad del tú, del otro, como *homo noumenon* y la necesidad de una pluralidad de yoes para la constitución de mi conciencia, para la conciencia de mi libertad; véase, por ejemplo, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, 2, SW., VI, pp. 301-311; la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*, 9, SW., I, pp. 501-505; o *Fundamentación del derecho natural*, 3 y 6, SW., III, pp. 30-40 y 60-85, donde se afirma: «El hombre (así como todo ser finito) sólo entre hombres llega a ser hombre; y puesto que no puede ser otra cosa que hombre, y no sería en absoluto si no lo fuera, entonces si se han de dar hombres en general, tienen que ser varios. Esto es […] una verdad rigurosamente demostrable a partir del concepto de hombre», SW., III, p. 39. Schelling también se ocupó pronto de esta problemática en su *Nueva deducción del derecho natural*, SW., I, pp. 171-204, y

en particular las pp. 173-174, escrito en 1795 y publicado en 1796; y en la *Introducción a las ideas sobre una filosofía de la naturaleza*, SW., I, pp. 702-703. <<

[265] *Sistema*, p. 551. <<

[266] *Ibíd*., p. 532. <<

[267] *Ibíd*., p. 551. <<

[268] *Ibíd*., p. 557. <<

[269] Para el idealismo trascendental, al contrario que para la conciencia empírica, es lo subjetivo lo que determina lo objetivo y no lo contrario. En esto consistió la crítica fichteana al intelectualismo de Occidente en la interpretación del acto volitivo; para Fichte «el actuar libre se relaciona con él [con el objeto exterior a la inteligencia libre] de tal modo que no es el objeto el que determina el actuar sino a la inversa, el actuar determina el objeto», Fichte, *El sistema de la doctrina moral*, 1798, SW., IV, p. 79; véase sobre todo el anexo 2.º a la edición danesa de *El destino del sabio*, 1796, que puede encontrarse en *Die Bestimmung des Menschen*, pp. 118-121 de la editorial Félix Meiner. <<

[270] *Ibíd*., p. 558. <<

[271] *Ibíd*., p. 558. <<

[272] *Ibíd*., p. 560. <<

[273] *Ibíd*., p. 560. <<

[274] *Ibíd*., p. 567. <<

[275] *Ibíd*., p. 571. La cursiva es nuestra. <<

[276] *Ibíd*., p. 573. <<

[277] *Ibíd*., p. 575. <<

[278] Moralidad (así como conciencia) existe sólo donde hay división, oposición, y por tanto necesidad de conciliar, no donde hay unidad, como en los seres naturales o en los dioses homéricos, Schelling, *Filosofía del arte*, SW., III, p. 416. La voluntad absoluta se comporta siempre según la ley moral (la autodeterminación), pero en eso no sigue sino su necesidad interna y no un mandato, un imperativo, una exigencia. Sólo el hombre es una pieza desgarrada.

Sistema, p. 607. Por eso la moralidad, al contrario de lo que sostenía el idealismo ético de Fichte, no es lo máximo, no pertenece a lo absoluto: «Que la *eticidad* no sea en absoluto algo supremo, por tanto algo que pueda ser atribuido a los dioses, se desprende de la oposición que tiene ante la felicidad, oposición en la que propiamente toma parte todo lo finito. Como eticidad es acoger lo finito o particular en lo infinito, así la felicidad es acoger lo infinito en lo finito o particular […] Tender a la felicidad = tender a gozar lo absoluto como algo particular», Schelling, *Filosofía del arte*, SW., III, p. 417. «Prometeo es el prototipo de la eticidad», *ibíd*., p. 440, y por ello del género humano, pues es la pretensión de apresar lo infinito, como tal infinito, pero bajo los límites de la finitud. <<

[279] *Sistema*, p. 575. <<

[280] Una voluntad absoluta o santa está más allá del fenómeno de la libertad. A la libertad le es esencial la posibilidad del mal, como Schelling mismo explicará años más tarde en su tratado *Sobre la esencia de la libertad humana*. <<

[281] *Sistema*, p. 578. <<

[282] *Ibíd*., p. 577. <<

[283] *Ibíd*., p. 580. <<

[284] *Ibíd*., p. 581. <<

[285] *Ibíd*., p. 582. <<

[286] Para clarificar enteramente su pensamiento, Schelling tendría que haber distinguido entre la felicidad «auténtica» o racional, expresión de la voluntad pura, y la felicidad que es mera expresión de un impulso natural, por ejemplo, la felicidad de la venganza. Identificándolas, juega sobre una ambigüedad y elimina la misma contradicción entre voluntad pura e impulso natural que fue condición para que aparecieran en la conciencia. <<

[287] Kant, *Crítica de la razón práctica*, parte 1.ª, libro 2.º, cap. 2, A, 198 ss; Ak. Ausg. V, pp. 110 ss. <<

[288] *Ibíd*., parte 1.ª, libro l.º, cap. 3, A 126-127; Ak. Ausg. V, pp. 7172; asimismo A 144; 213 y 270, y *La metafísica de las costumbres*, parte 1.ª, «Introducción a la metafísica de las costumbres» I, Ak. Ausg. VI, p. 214; y III, Ak. Ausg. VI, p. 219. <<

[289] Según esta obra, el principio supremo del derecho es el siguiente: «Te está permitido todo lo que afirme la materia de tu voluntad [es decir, la individualidad de tu querer] en la medida en que [la materia] esté condicionada por la forma de esa voluntad», § 88, SW., I, p. 188, o sea, por su universalidad, por la moralidad. SW., I, pp. 169-204. <<

[290] Schellings, SW., I, pp. 157-158 nota. Los problemas jurídico-políticos, dice Tilliette, «no forman un apartado en su obra [la de Schelling], como lo prueba el serio estudio de A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*. Ellos son un motivo secundario, pero permanente, del desarrollo schellingiano», X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, p. 108. <<

[291] *Sistema*, p. 583. Por tanto, el criterio para valorar la perfección del mecanismo sería que todos los individuos permanezcan libres (limitadamente libres) de tal modo que sus interrelaciones puedan ser reguladas sin necesidad de guerras ni revoluciones. El Estado debe expresar en lo real, en lo objetivo, la armonía entre necesidad y libertad, así como la Iglesia la expresa subjetivamente, en lo ideal. *Lecciones sobre el método del estudio académico*, 10; SW., III, pp. 335-336. <<

[292] «Primer artículo definitivo para la paz perpetua. La constitución civil ha de ser en todo Estado republicano», Kant, *Para la paz perpetua*, Ak. Ausg. VIII, p. 349. Allí distingue Kant entre democrático y republicano. Democracia es una forma de Estado donde la soberanía la poseen todos, y se opone a la aristocracia (soberanía de varios) y a la autocracia (soberanía de uno); mientras que republicanismo es una forma de gobierno que se opone al despotismo: «El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo; el despotismo es el [principio político] de la ejecución arbitraria (*eigen mächtigen*) del Estado por leyes que él mismo ha dado, es, por tanto, la voluntad pública en cuanto manejada por el regente como su voluntad privada», *ídem*, p. 352. <<

[293] *Sistema*, p. 586. «Schelling parece aquí auspiciar, como se ha observado felizmente, una especie de Santa Alianza liberal», Adriano Bausola, *op. cit.*, p. 137, o si se quiere, anticipa la Sociedad de Naciones o la ONU. Esta idea la toma evidentemente de Kant, quien le había dado forma en *Idea de una historia universal con un fin cosmopolita*, principio 7.º, Ak. Ausg. VIII, 1784, p. 24-26; y en *Para la paz perpetua*, sección 2.ª: «Segundo artículo definitivo para la paz perpetua. El derecho de gentes debe fundarse en un *federalismo* de Estados libres», Ak. Ausg. VIII, pp. 354-357. <<

[294] *Sistema*, pp. 594-596. <<

[295] *Ibíd*., p. 587. <<

[296] *Ibíd*., pp. 333 y 590. «Lo que para la filosofía *teórica* es la *física*, para la *práctica* [lo] es la *historia*», *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, SW., I, p. 656. «Del ámbito de la experiencia se considera, por una parte, la *naturaleza* y, por otra, la *historia*», SW., I, p. 389, de un artículo que publicó en el *Diario filosófico* en 1798, donde defendía la imposibilidad de una filosofía de la historia por falta de legalidad, artículo recogido en SW., I, pp. 385-397. «[…] lo absoluto mismo —escribe Schelling en 1802—, aparece en la doble figura de naturaleza e historia […]. La historia es, en esa medida, la potencia superior de la naturaleza, por cuanto expresa en lo ideal lo que ésta en lo real; y por eso, esencialmente hay lo mismo en ambas, sólo que modificado por la determinación o potencia en la que se pone […]. El mundo consumado de la historia sería, por tanto, una naturaleza ideal, el Estado, como el organismo externo de una armonía entre necesidad y libertad conseguida en la misma libertad. La historia, en tanto que tiene sobre todo por objeto la formación de esta unificación, sería historia en el sentido estricto de la palabra», *Lecciones sobre el método del estudio académico*, 10; SW., III, pp. 328-329. <<

[297] Con el tono mordaz que le caracterizaba, Friedrich Schlegel alude a la poca estima que el problema histórico merecía a Fichte en una carta dirigida a Kömer desde Jena y fechada el 21 de septiembre de 1796: «La primera vez que tuve una conversación con él, me dijo que prefería contar guisantes a estudiar historia», *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel*, compilación y notas de Josef Korner. Berlín, 1926, p. 8. Esta actitud de Fichte ante la historia debe considerarse más como una indiferencia circunstancial que como un auténtico menosprecio, pues él mismo se ocupó del problema histórico, aunque tardíamente, en los *Caracteres de la Edad Contemporánea*, 1805. Esta tardanza se debió a la evolución seguida por su propio sistema filosófico. Después de la primera exposición de la Doctrina de la Ciencia, 1794-1795, comenzó la aplicación de sus principios a otras áreas: derecho, moral y religión. Además, su renovado afán por aclarar su doctrina y la exigencia de llevarlo a cabo provocada por la polémica del ateísmo le obligaron a realizar reiteradas exposiciones de la *Wissenschaftslehre* postergando aún más su aplicación al campo de la historia. <<

[298] *Sistema*, p. 592. Ver Kant, *Idea de una historia universal con un fin cosmopolita*, principio 9.º, Ak. Ausg. VIII, pp. 27-31. <<

[299] «[…] *sólo existe historia* donde tiene lugar un *ideal* y donde se dan *desviaciones del mismo infinitamente múltiples* en los [casos] particulares y, sin embargo, *congruencia con él* en la totalidad; una proposición de la cual se desprende ya de antemano que únicamente es posible historia de seres que expresan el carácter de una *especie*; por eso, sólo a partir de esta proposición

podremos deducir el derecho de representar al género humano en la historia como *una única totalidad*», Schellings, SW., I, p. 393. «Por esta misma razón no hay historia de la *animalidad*, o del género animal en general, porque la *especie* no *progresa*, porque cada *uno* de los individuos expresa *perfectamente* el concepto de la especie, porque cada *uno* realiza el ideal de su especie y, por tanto, porque no es pensable una realización en un sucederse infinito de generaciones, luego porque en esa sucesión no es pensable tampoco una tradición de generación en generación, ninguna construcción sobre el fundamento anterior, ningún aumento a lo ya conseguido, ningún traspasar la frontera ante la cual se había parado», Schellings, SW., I, p. 395. <<

[300] Véase, por ejemplo, el opúsculo *Cómo orientarse en el pensamiento*, Ak. Ausg. VIII, 131-148, recientemente traducido en Leviatán, Buenos Aires. <<

[301] *Sistema*, p. 601. <<

[302] Véase Adam Smith, *Investigaciones sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, FCE, p. 402. Véase nota del texto n.º 136. <<

[303] *Sistema*, p. 597. Esta legalidad objetiva e inconsciente posibilita ahora la filosofía de la historia, negada por él en su artículo del *Diario Filosófico*, Schellings, SW., I, pp. 390 y 397. <<

[304] *Ibíd*., p. 605. <<

[305] *Ibíd*., p. 599. <<

[306] Schelling, *Introducción a la filosofía de la mitología*, 1854, SW., V, 716-721. <<

[307] *Sistema*, 600-601. <<

[308] *Ibíd*., p. 601. <<

[309] «Según esto no hay entre lo más sagrado algo que lo fuera más que la historia, ese gran espejo del espíritu del mundo, ese poema eterno del entendimiento divino: nada que soportara menos el roce de manos impuras», *Lecciones sobre el método del estudio académico*, lección 10.ª, SW., III, p. 331. <<

[310] *Sistema*, p. 601. <<

[311] *Ibíd*., p. 603. <<

[312] *Ibíd*., p. 607. <<

[313] *Ibíd*., p. 602. <<

[314] *Ibíd*.. p. 602. <<

[315] Fichte: *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 59. <<

[316] «Encadenado eternamente sólo a un pequeño fragmento de la totalidad, el hombre se ve a sí mismo sólo como un fragmento; escuchando sólo el monótono girar de la rueda que mueve, nunca desarrolla la armonía de su ser y, en lugar de darle forma a la humanidad que yace en su naturaleza, llega a ser una mera estampa de su ocupación, de su ciencia.» Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Werke V (hg. Fricke und Göpfert), p. 584. <<

[317] *Discurso sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza*. Si bien en este texto Schelling trata del nexo existente entre la naturaleza y un tipo determinado de arte, la relación aquí estudiada puede ampliarse a todas las artes. <<

[318] *Op. cit*., SW., III (Ergäzungsbände), p. 401. <<

[319] *Sistema*, p. 349. «El universo está formado en Dios como obra de arte absoluta y en eterna belleza.» *La filosofía del arte*, SW., III, p. 405. <<

[320] A pesar de que Schelling utiliza el término «concepto» para referirse al fin, nosotros preferimos el de «noción», habida cuenta de que, según la filosofía crítica, la finalidad no es una categoría, ya que no puede esquematizarse. <<

[321] *Sistema*, p. 609. <<

[322] Nos referimos a la «Introducción» y a la «Crítica del juicio teleológico». <<

[323] Quizás esto se deba a que la misma filosofía de la naturaleza está montada como una concepción orgánica y teleológica, con lo cual no queda claro el papel de la teleología. <<

[324] El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán. <<

[325] Véase *Lecciones sobre el destino del sabio* (*Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*), 1794, Primera lección, *passim*. <<

[326] En lo que a esta temática se refiere, la obra más importante de Schiller son las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*), 1795, escritas bajo el influjo de la *Crítica de la facultad de juzgar* y la desilusión provocada por el cariz que tomó la Revolución francesa a partir de los sucesos del Terror. Schiller defiende la necesidad de una revolución cultural frente a los partidarios a ultranza del uso de la violencia en las revoluciones políticas (como Johann Erhardt). En consecuencia, Schiller maneja un concepto de creación reactiva (crear contra algo), concepto que los románticos abandonarán más tarde para afirmar la productividad a partir de la nada, la pura positividad del arte. Schiller supo plasmar una idea que ya se estaba gestando en la mente de los grandes intelectuales de la Alemania de su tiempo (como Lessing y Goethe). Su obra produjo un gran impacto en la época, y también en Schelling. <<

[327] Esta línea de pensamiento que busca una superación de la praxis para transformar la realidad llega a su punto culminante con Karl Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*: «Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras: lo que importa ahora es transformarlo». Tesis 11. A partir de allí resulta difícil seguirla sin realizar un estudio detallado. En el siglo XX, una postura similar a la romántica es el pansexualismo estético que Herbert Marcuse defiende en *Eros y civilización*. <<

[328] Esta estrecha relación entre filosofía trascendental y arte (o poesía, entendida como una actividad de plasmación en general, de síntesis, como ποίησις) fue vista por otros románticos, p. ej.: Novalis, «El poema del entendimiento es filosofía», Logol. Frag. 29, p. 231; «Puede llamarse filosofía el arte libre e imaginado», *ibídem* 253, p. 374. <<

[329] *Sistema*, p. 351; *cfr*. 349. <<

[330] Un tratamiento estético de este tema lo encontramos en *Seis personajes en busca de un autor*, de Luigi Pirandello, 1918; o en *Niebla* de Unamuno, 1914; si bien en este último caso aparecen también implicaciones religiosas que aquí no nos interesa tratar. <<

[331] Este es el caso de Rainer María Rilke, quien sostenía que algunos trabajos preparatorios para las *Elegías de Duino*, 1922, le habían sido dictados. Rilke, *Briefe an seinen Verleger*, Neue erw., Ausgabe, Anm. 379. <<

[332] «Pues aquél que sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que por los recursos del arte habrá de ser un poeta eminente, será uno imperfecto, y su creación poética, la de un hombre cuerdo,

quedará oscurecida por la de los enloquecidos.» *Fedro*, 244 E, traducción de Luis Gil, Guadarrama. <<

[333] *Blüthenstaub*, 1797-1798, pp. 21-22; y 235. *Véase* HKA III, pp. 388-650 y 168-12. <<

[334] La idea de que toda obra realmente artística encierra serenidad y grandeza surge ligada a la admiración que Schelling sentía por el arte clásico. Véase el *Discurso* de 1807, *passim*. <<

[335] Platón, *Fedro*, 244 E. La sacralización del arte no sólo se debe a la necesidad de proyectar sobre otro los factores inconscientes que parecen inexplicables desde el hombre, sino al residuo de una situación histórica anterior, ya que, hasta donde sabemos, el nacimiento del arte está vinculado a las prácticas religiosas. <<

[336] *Sistema*, p. 618. Véase también p. 615. Más adelante la visión del arte como expresión de la divinidad se hará explícita: «Me refiero a un arte más sagrado, a ese arte que, según expresión de los antiguos, es un instrumento de los dioses, revelador de misterios divinos, manifestación de las ideas, de la belleza inmortal, cuyo rayo no profanado sólo ilumina interiormente las almas puras y cuya imagen permanece tan oculta e inaccesible al ojo sensible como la de la misma verdad». *Lecciones sobre el método del estudio académico*, SW., III, p. 367. <<

[337] Hegel, G. W. F., *Werke* I, p. 236, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Hegel: Dokumente 219-221. Hay una edición crítica de este texto en *Hegel-Tage Villigst*, Rüdijer Bübner, 1969. Véase asimismo «Das älteste Systemprogramm. Studien Frühgeschichte des deutschen Idealismus» en Hegel-Studien, Beiheft 9, Bonn, 1973. <<

[338] *Sistema*, pp. 619 y 627. Obsérvese que la categoría de belleza está montada sobre la categoría kantiana de sublimidad. <<

[339] *Discurso sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza*. SW., p. 39. SW., III (Ergänzungsbänd), p. 39. <<

[340] Compárese con Schopenhauer y Hegel. <<

[341] La teoría schellingiana de la identidad, sobre la cual se articula la filosofía del arte, tiene claras concomitancias con el neoplatonismo, si bien se descarta una lectura directa de Plotino en esta época, *cfr*., Tilliette I, p. 460 ss.

Schelling reconoce, sin embargo, que su inspiración procede del «divino Platón», a quien cita reiteradamente en las obras de este período. <<

[342] *Filosofía del arte*. SW., III, p. 410. <<

[343] *Sistema*, p. 629. <<

[344] Esta idea que aparece en *La filosofía del arte*, SW., III, p. 402, es claramente anticipada en el *Programa*: «Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas sólo en la *belleza*». <<

[345] Cassirer, *op. cit*., p. 297. <<

[346] Sin que todavía se haya explicado enteramente a través de qué vías, la estética de Schelling tiene en este punto gran similitud con la de Plotino y los neoplatónicos renacentistas (M. Ficino y Alberti), quienes ven en la obra de arte una plasmación del ascenso del mundo sensible al ideal, una concreción del retorno a la divinidad. *Cfr*., SW., III, 367. <<

[1] Se refiere a la nueva dirección que la filosofía toma a partir de Kant (1724-1804), en la que se incluye Fichte y él mismo. Se trata del punto de vista trascendental «que no es en absoluto un modo natural sino artificial» (*Sistema*, 345), nacido por un acto de libertad y por eso se opone al punto de vista común, al de la conciencia empírica. La filosofía trascendental sale fuera del «círculo mágico que la autoconciencia describe en torno al Yo» (*Sistema*, 422) y adquiere un punto de vista que le permite explicar los elementos del mundo empírico, sus límites y sus ilusiones (*Sistema*, 352). Por eso ella se presenta como un vuelco a los hábitos comunes del pensar (*Sistema*, 548) «todo lo incomprensible en ella procede únicamente del punto de vista común, [y] alejarse de él es la condición primera de toda comprensión filosófica» (*Sistema*, 430). Este giro copernicano en el pensar, como Kant presentaba su *Crítica de la razón pura*, 1781/1787, B XVI, ss; véase Schelling, *Inmanuel Kant*, SW., III, 589, se podría resumir en la primacía que se confiere a lo subjetivo sobre lo objetivo: lo subjetivo es la actividad originaria que se expresa, se concreta, se objetiva para reconocerse, retomar y alcanzar la autoconciencia. Un paso más allá de Kant y Fichte lo anunció Schelling en el *Sistema* (véase, por ejemplo, p. 600) y lo consuma un año más tarde con la filosofía de la identidad, según la cual tanto lo objetivo (la naturaleza) como lo subjetivo (la conciencia) son manifestaciones o fenómenos de algo idéntico originario. Pero entonces ya estamos en un punto de vista trascendente. <<

[2] Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Las obras más importantes en este sentido son: *Reseña de Enesidemo* (1794), *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*

(1794), *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794) y *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797). <<

[3] *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1794), *Sobre el Yo como principio de la filosofía* (1795) y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795). <<

[4] *Cfr., Discurso sobre la historia de la filosofía moderna* (1827). SW., V, pp. 164 ss. <<

[5] Entre ellos se encuentran fundamentalmente: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sobre el alma del mundo* (1798), *El primer esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799), *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799). <<

[*] Este índice, resumen del contenido de la obra, fue añadido por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, en la edición de sus obras completas de 1856. (N. del T.) <<

[6] Schelling parte aquí de una noción común, prekantiana, de la verdad con un fin expositivo y metodológico, para irse elevando progresivamente hasta el punto de vista trascendental (véase la nota 8). La verdad para él, como para Spinoza o Fichte, no será coincidencia, reproducción, sino génesis, producción, «un nuevo tipo de verdad» (*Sistema*, 330): el saber es productivo (*Sistema*, 407). Sin embargo esta claridad pedagógica de Schelling no está exenta de implicaciones sistemáticas y dificulta el ensamblaje y la coherencia de los distintos enfoques. <<

[7] Inspirado por las investigaciones fichteanas, Schelling es el primer filosofo que tematiza lo inconsciente. Para referirse a ello utiliza dos palabras: *bewusstlos*, que traducimos por «no consciente» (a veces también por «carente de conciencia») y *unbewusst*, que traducimos por inconsciente. El primer término es el más frecuente y recoge con mayor precisión el concepto al que apunta el filósofo: lo no consciente es lo que todavía no ha llegado al ámbito de la reflexión, pero constituye el estado previo y necesario para que ella pueda existir, lo más arcaico, lo biológico, o sea, la naturaleza. <<

[8] «La oposición entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza —dice Schelling a Fichte en carta de 19 de noviembre de 1800— es el punto principal. Puedo asegurarle sólo esto: el fundamento de por qué establezco esta oposición no se halla en la distinción entre actividad ideal y real [como le había hecho entender Fichte en carta de 15 de noviembre (Fuhrmans II, 290)], se encuentra en algo más alto. De la cosa que se agrega a la conciencia y de la

conciencia que se agrega a la cosa hablo en la *introducción*, donde precisamente, partiendo del punto de vista común, busco alzarme hasta el filosófico. A ese [punto de vista común] le aparece esa unidad efectivamente como una agregación. Pero no me creerá capaz de pensar así este asunto en el *sistema mismo*, y si además quiere revisar en el contexto del sistema donde hago que la actividad ideal y la real a la vez sean objetivas, es decir, productivas (en la teoría de la intuición productiva), encontrará que yo, como Ud., pongo ambas actividades en un único y mismo Yo. Por tanto, el fundamento no se encuentra aquí. El fundamento se halla en que ese Yo, como ideal-real *meramente* objetivo y por eso mismo a la vez productivo, no es, en este mismo producir suyo, otra cosa que *naturaleza*, de la cual el Yo de la intuición intelectual, o sea, el de la autoconciencia, sólo es una potencia más alta.» (Fuhrmans II, 295.) Ver asimismo *Sobre el concepto verdadero de la filosofía de la naturaleza*, 1801 (Schellings SW., II, 720-721). <<

[9] Nótese la estrecha relación que esta metáfora guarda con la filosofía novaliana de la naturaleza, Véase *Introducción*, p. 32. Compárese también con el pasaje de la *Crítica de la facultad de juzgar*, 1790, de Kant, A 195 nota, donde el autor se refiere a la inscripción del templo de la diosa Isis (la madre naturaleza): «Yo soy todo lo que es, fue y será y mi velo no lo ha alzado todavía ningún mortal»: Ak. Ausg. V, p. 316. <<

[a] El desarrollo más amplio del concepto de una filosofía de la naturaleza y de su necesaria tendencia hay que buscarlo en los escritos del autor: *Esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* junto con la *Introducción* a este esbozo y las aclaraciones contenidas en el primer cuaderno de la *Revista* de física especulativa. (W., IV.)[10] <<

[10] Se trata de la *Deducción general del proceso dinámico de las categorías de la física*, aparecida en abril y septiembre de 1800; *Cfr.*, SW., II, pp. 635-712. <<

[b] Sólo con la culminación del sistema de la filosofía trascendental se comprenderá la necesidad de una filosofía de la naturaleza como ciencia complementaria y asimismo se dejarán de formular a aquellas exigencias que sólo puede satisfacer una filosofía de la naturaleza. <<

[11] Parece ironizar sobre la Ilustración y sus librepensadores. <<

[12] Horacio, *Epístolas* 1, 10, 24: «naturam furca expellas, tamen usque recurret». <<

[*] «puedes expulsar lo natural a golpes de horca, que volverá siempre al galope.» (N. del T.) <<

[*] Todas las comillas que aparecerán en el texto son nuestras. (N. del T.) <<

[13] Este mismo problema es planteado por Kant, al umbral de su filosofía crítica, en la carta dirigida a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772: «¿Sobre qué fundamento descansa la relación de lo que en nosotros llamamos representación al objeto?» Ak. Ausg. X p. 130. Como vimos en la nota 6 Schelling sigue una evolución pedagógica, en concreto aquí la del propio Kant, pero con otras implicaciones en su propio sistema, por ejemplo en las relaciones que guarda lo objetivo, la naturaleza, lo inconsciente, con lo subjetivo, la libertad, lo consciente. <<

[14] El concepto de armonía preestablecida fue expuesto programáticamente por Leibniz en su *Nuevo sistema de la naturaleza*, 1695, § 14 ss y preanunciado a través de la hipótesis de la concomitancia en el *Discurso de Metafísica* (1685) y la correspondencia con Arnauld (1686). A lo largo de la presente obra, Schelling utiliza reiteradamente el concepto de armonía preestablecida como nexo entre distintos términos que conducen desde la subjetividad hasta la más completa objetivación. Estas conexiones parciales son en verdad el reflejo de una armonía preestablecida originaria, la existente entre Yo y naturaleza, la cual conduce necesariamente a la identidad de lo absoluto como fundamento. <<

[15] El término «poesía» está tomado aquí en el sentido que le adjudicaban los románticos, es decir, en su significación etimológica (ποίησις de ποιηῖν = hacer), como actividad creadora. <<

[*] Siguiendo el sentido del contexto, traducimos *gleichwohl* (no obstante) por «asimismo». (N. del T.) <<

[*] La palabra alemana *reflektieren* recoge dos acepciones: reflejar y reflexionar. (N. del T.) <<

[16] Schelling utiliza el término «ser» en dos acepciones diferentes: por una parte, lo identifica con el ente, es decir, con la cosa portadora del ser. En tal sentido, el ser no puede erigirse como principio de la filosofía, pues se trataría de un objeto, de algo limitado y mediato, que requeriría una ulterior fundamentación. Por este motivo, Schelling afirma en el *Primer esbozo: «el concepto de ser como algo originario debe ser absolutamente eliminado de la filosofía de la naturaleza* (así como de la filosofía trascendental)». SW., II, p. 12.

Por otra parte, Schelling recoge también el sentido puramente verbal y dinámico del término «ser». Así ocurre, por ejemplo, en el propio *Sistema del*

idealismo trascendental, pp. 376 y 529, cuando sostiene que el Yo es el ser mismo, eterno acto de devenir, infinita producción.

Semejante ambivalencia aparece, asimismo, en la filosofía fichteana. Durante el período de Jena, nos encontramos con un rechazo absoluto del ser-en-sí por tratarse de una proyección al vacío de formas determinantes del objeto. Este ser, que no es sino la cosa-en-sí, colocado como principio de la filosofía, justifica la dependencia del sujeto, implicándolo en las leyes del mecanismo y esclerosando su actividad:

«El dogmatismo parte de un *ser* como absoluto y su sistema no se eleva nunca por encima del ser. El idealismo no conoce en absoluto ningún ser como subsistente por sí. Con otras palabras: el primero parte de la necesidad, el último de la libertad.» *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Fichtes SW., I, p. 509 nota.

Pero además de este significado, el concepto de ser presenta un uso encubierto, puesto en juego ya en el § 1 de *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia* al presentar al Yo absoluto como actividad pura. Así lo entrevió Hölderlin en su escrito *Juicio y ser*, 1795, de clara inspiración fichteana, donde identifica Yo absoluto y ser, Werke IV —edición Beissner—, «Aufsatze», p. 948. Dicho uso encubierto sólo se hará patente en el período posterior a 1800, con la *Exposición de la Doctrina de la Ciencia* de 1801.

Como antecedente de esta última acepción puede citarse también a Kant: «En la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, soy *el ser mismo (das Wesen selbst)*, pero, naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento». *Crítica de la razón pura*, B 429. <<

[17] En Spinoza (1632-1677) es *causa sui* (causa de sí mismo) Dios o Naturaleza. El símbolo de este absoluto, causa de sí mismo, es para Schelling la naturaleza orgánica (*Sistema*, 490). Véase la nota siguiente. <<

[18] A raíz de la publicación por Jacobi (1743-1819) en 1785 de sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, el sistema spinozista es presentado en Alemania como el único que lleva las exigencias de la razón a sus últimas consecuencias desembocando en un determinismo, y frente al criticismo kantiano (una filosofía que renuncia al saber absoluto en pro de la libertad) se le presenta como el paradigma del dogmatismo, el único dogmatismo consecuente. El propósito de Fichte será precisamente encontrar en el Yo puro, en la libertad trascendental, el principio de ese saber absoluto; por eso su filosofía era tomada en Jena como un «spinozismo subjetivo», y Jacobi le llamará «spinozismo *invertido*» (carta del 3-24 de marzo de 1799; Sch. 346 II, 27). La oposición

criticismo-dogmatismo será también el eje sobre el cual comienza la filosofía de Schelling: *Sobre el Yo*, SW., I. p. 94. En sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, de 1796, compara las filosofías de Fichte y Spinoza: la ética para los dos, según Schelling, consiste en destruir lo finito en aras de lo infinito que Spinoza piensa como objeto absoluto y Fichte como sujeto absoluto; si bien ese Yo absoluto de Fichte ya había tomado en manos de Schelling, en su escrito *Sobre el Yo* de 1795, caracteres de la sustancia de Spinoza: en el absoluto se identifican Yo y No-Yo, idealismo y realismo, valga decir Fichte y Spinoza. Por eso, al contraponer el idealismo trascendental de Fichte, asimilado a la filosofía práctica, la filosofía de la naturaleza (identificada más bien con la filosofía teórica) que Schelling elabora en esos años, él la denomina «spinozismo de la física», (Schellings, SW., II, pp. 161 nota y 273), distanciándose al mismo tiempo de la mecánica de Newton. El propio Fichte había presentado la parte teórica de su Doctrina de la Ciencia como «el spinozismo sistemático»: *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 122.

El último resultado de la filosofía de la naturaleza, que va de lo objetivo a lo subjetivo, y al que tiende sin alcanzarlo, es el acto de reflexión absoluta, de autoconciencia (humana), que es el primer principio de la filosofía trascendental. <<

[*] M. Schröter no subraya. (N. del T.) <<

[*] Siguiendo el criterio utilizado por Dubois, «doctrina de la ciencia» aparece con minúsculas, porque no hace referencia al sistema de Fichte sino, en general, a una ciencia que fundamenta todo el saber. (N. del T.) <<

[19] *Cfr.*, Fichte, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. SW., I, pp. 49 y ss. Véase también *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*. Schellings SW., I, pp. 48-57.

En lo que sigue, Schelling resume el contenido de la obra de Fichte citada más arriba y del primer parágrafo de la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, en que establece el primer principio del sistema filosófico. <<

[20] Schelling está pensando aquí claramente en la *Crítica de la razón pura* de Kant, y en concreto en su «Analítica trascendental». <<

[21] Véase, *Sobre el Yo como principio de la filosofía*, § III. <<

[22] Véase, *ibid*., § VIII. <<

[*] «por antonomasia.» En el texto de Schulz no aparece κατ᾽ἐξοχήν. (N. del T.) <<

[23] «Yo soy» no dice nada sobre qué soy en concreto, en este momento, si pienso o como o corro o duermo…, no dice nada sobre la infinidad de concreciones reales del Yo. La idea enlaza con el concepto de «existencia» que Kant expone en *El único fundamento de prueba posible para una demostración de la existencia de Dios*, 1763, Ak. Ausg., II, 70-71 y retoma en la *Crítica de la razón pura* (B 272 y ss; A 225 y ss; B 626-627, A 598-599): la existencia no pertenece al orden de los conceptos, de los predicados, sino que es la posición absoluta de la cosa; decir que algo existe no es señalar nada de su esencia, sino ponerla, afirmarla, en el plano de la realidad (*Wirklichkeit*) con todos sus predicados posibles. <<

[*] «Principio de ser y de conocer.» (N. del T.) <<

[*] M. Schröter solo pone *a)* y *b)*. (N. del T.) <<

[*] M. Schröter solo pone *a)* y *b)*. (N. del T.) <<

[24] Se refiere a la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Fichte SW., I, pp. 453-518. Según Philonenko, la diferencia entre Fichte y Schelling respecto a este punto es que para el primero la intuición intelectual está siempre ligada a una intuición sensible, que permite la construcción del concepto de objeto (Fichtes, SW., I, pp. 463 y ss), mientras que para el segundo la intuición intelectual posee un carácter meramente especulativo, es la realización del puro pensamiento de sí mismo. Este nuevo concepto de intuición conduce a Schelling a una trasposición de los límites de la finitud, cosa que no ocurre en Fichte. *Cfr.*, Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, pp. 85 ss. <<

[25] Karl Leonhard Reinhold (1758-1823). Véase *Introducción*, p. 23. <<

[*] El subrayado es nuestro. (N. del T.) <<

[a] Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia, volumen I, p. 401.[26] <<

[26] En los años de su estancia en Leipzig (1796-1798) Schelling se dedica, además de a la filosofía y ciencias de la naturaleza (de donde nacen sus escritos sobre la filosofía de la naturaleza), a un estudio profundo de la filosofía de Fichte. Fruto de este estudio es una serie de artículos publicados en 1797 en el *Diario filosófico* con el título de «Panorama general de la novísima literatura filosófica», y que el propio Schelling reagrupó y publicó en 1809 como «Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia»,

incorporándolos al único volumen que logró salir de sus *Escritos filosóficos*. Con este mismo título los editó el hijo de Schelling (ver SW., I, pp. 267-376), autor de la nota a pie de página del texto (que corresponde a SW., I, p. 325). Estos *Tratados* son la base de la construcción del *Sistema*, proyectando ya aquí una filosofía que narre «la historia de la autoconciencia» (SW., I, p. 306): «Le seguiremos [al espíritu] de representación en representación, de producto en producto, hasta que se desprenda de todo producto, se capte a sí mismo en su puro hacer, y no intuya otra cosa que *a sí mismo* en su actividad absoluta» (SW., I, p. 307). <<

[27] El texto hace referencia al libro de Kant, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, de 1798, a su parte 1.ª, libro l.º, & 1, Ak. Ausg., VII, pp. 127-128. <<

[*] El subrayado es nuestro. (N. del T.) <<

[*] O sea, los que plantean el falso dilema. (N. del T.) <<

[28] Kant había afirmado al comienzo de su *Crítica de la razón práctica* (1788) que «el concepto de libertad, en la medida en que su realidad puede demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave de bóveda (*Schlussstein*) de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (los de Dios e inmortalidad) que, en cuanto meras ideas, carecen en ésta de apoyo, se enlazan con este [concepto] y con él y mediante él adquieren consistencia y realidad objetiva, es decir que su *posibilidad* se *prueba* porque la libertad es real (*wirklich*), pues esta idea se revela mediante la ley moral». Prólogo, A 4-5. Con semejante afirmación Kant abrió un nuevo camino para la filosofía: el que incluye la libertad como un supuesto absolutamente necesario para toda construcción teórica y práctica, esto es, como la piedra que sostiene el edificio entero de la especulación filosófica, y a su vez la presenta como el punto culminante del sistema completo, es decir, como su coronamiento (un sentido figurado de *Schlussstein*).

A partir de esta sugerencia kantiana el corazón de la problemática filosófica se trasladó al campo práctico y, en concreto, se intentó dilucidar la cuestión de la libertad (nos referimos principalmente a Fichte, Schiller, los románticos y Hegel). Así, en 1795 Fichte calificaba el conjunto de su construcción filosófica como «el primer sistema de la libertad», Carta a Bagessen, G. A. 282 b, III, 2, p. 300; y G. A. 282 a, III, 2, p. 298/Sch. 231; y, estableciendo un paralelismo con el esfuerzo liberador que permitió al pueblo francés darse a sí mismo una constitución política, definió su filosofía como la única capaz de emancipar al hombre de las «cadenas de la cosa en sí», un proyecto teórico que implica el más completo privilegio de la autonomía, entendiendo por ella la plena afirmación de la subjetividad en el mundo, así como su justificación genética.

Schelling se situó en esta línea de pensamiento desde un comienzo. Baste recordar al respecto el pasaje de *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, un texto del año 1797, en el cual la filosofía es considerada como un producto de la libertad: «Filosofía no es algo que se presenta a nuestro espíritu originariamente y por su naturaleza sin su intervención. Ella es absolutamente una obra de la libertad» (SW., I, p. 661). Sin embargo, su concepto de libertad difería del de los otros dos filósofos. *Cfr., Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, SW., I, pp. 230 ss y 236.

Para todos ellos, ciertamente, el ejercicio de la libertad no constituye una práctica arbitraria sino que es expresión de la necesidad de las leyes de la razón, pero para Kant y Fichte (salvando sus diferencias) la actividad del ser autónomo se opone en su funcionamiento al mecanismo de la naturaleza, mientras que para Schelling la naturaleza (lo inconsciente) está incorporada al proceso del acto libre como soporte, límite e incluso guía de la actividad consciente (este último es el caso del arte). Véase nota 98. <<

[29] «Primero, por lo que se refiere a la *Doctrina de la Ciencia* —dice Schelling a Fichte en carta del 19 de noviembre de 1800— hago inmediatamente esta distinción: ella se mantiene completamente por sí, en ella no hay nada que cambiar o hacer; es completa y así ha de serlo según su naturaleza. Pero la *Doctrina de la Ciencia* (es decir, la pura, tal y como ha sido expuesta por Vd.) no es aún la filosofía misma; para la *Doctrina de la Ciencia* vale lo que Vd. dice, si le entiendo correctamente, a saber, que ella procede por entero lógicamente [y] no tiene nada que ver con la realidad. Es, por lo que comprendo, la prueba formal del idealismo, [y] por eso la ciencia κατ᾽ἐξοχήν. Mientras que lo que yo quiero llamar filosofía es la prueba *material* del idealismo. En ella hay que deducir la naturaleza con todas sus determinaciones, y por cierto en su objetividad, en su independencia no del Yo que es él mismo objetivo, sino del Yo subjetivo y que filosofa» (Fuhrmans II, pp. 295-296). El malentendido terminológico es que Schelling identifica la *Doctrina de la Ciencia* con el libro de Fichte *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* que sólo pretendía ser eso, una exposición de los fundamentos y no de toda ella.

Fichte no estaba de acuerdo con esta opinión de Schelling, «para mí la *Doctrina de la Ciencia* es = filosofía» (Fuhrmans II, p. 304), escribe él en un esbozo de carta a Schelling. En la carta que de hecho le envió el 27 de noviembre de 1800 desarrolla sin embargo otra idea contenida también en el esbozo: la insatisfacción que produce el idealismo trascendental proviene de que le «falta todavía un *sistema trascendental* del *mundo inteligible*» (Fuhrmans II, p. 305) que extienda sus principios mismos y que explique tanto la naturaleza como el yo individual. De esta afirmación Schelling no pudo sino alegrarse en la carta a Fichte del 15 de mayo de 1801 (Fuhrmans II, p. 324), pensando que Fichte al fin aceptaba sus tesis,

pero éste le responde el 31 de mayo de 1801: «Vd. decía en su escrito [en su carta] que yo reconozco que ciertas cuestiones no estarían resueltas aún con los principios hasta ahora [expuestos]. Esto no lo reconozco en absoluto. A la *Doctrina de la Ciencia* no le falta nada *en* los principios, lo que sí le falta es ser completada; en efecto, la síntesis suprema no está aún hecha, la síntesis del mundo de los espíritus. Cuando yo me disponía a realizar esta síntesis gritaron: ateísmo» (Fuhrmans II, pp. 340-341). Ese mundo inteligible (*B*) es la síntesis entre la conciencia absoluta (*A*) y la individual (*C*), ambas inseparables en nosotros: esta «es precisamente la ley fundamental de la finitud […]. Si se retoma en *A*, esta conciencia cerrada *C* ofrece un sistema del mundo espiritual (la *B* de antes) y un fundamento real *incomprensible* de la separación de los individuos, y una unión ideal de todos = Dios. (Esto es lo que denomino el mundo inteligible.) Esta última síntesis es la suprema» (Fuhrmans II, p. 343).

Schelling le responde en carta del 3 de octubre de 1801, que si ésa es la síntesis suprema, entonces es absoluta y, por tanto, también lo primero (lo cual concuerda asimismo con la circularidad de todo sistema). Luego partir de la subjetividad individual, como hace Fichte según Schelling, para alcanzar el principio verdadero es preparar la filosofía, la cual ha de proceder en la dirección contraria, es decir, deduciendo (genéticamente) todo el sistema desde esa síntesis absoluta. Por eso él declararía «su principio [el de Fichte] como meramente provisional y su filosofía, así como la kantiana, como meramente propedéutica. Pues propedéutica es ciertamente la investigación en la cual el principio supremo sea resultado, síntesis última» (Fuhrmans II, p. 349). <<

[30] La dependencia de la teoría respecto de la praxis es una de las tesis más importantes de la filosofía fichteana, enunciada ya en la *Reseña de Enesidemo*, Fichtes SW., I, p. 5 ss y p. 8; y mantenida a lo largo de toda su obra. La insuficiencia de la teoría para dar razón de sí misma reside en su carácter mediato. La especulación es reflexión, por tanto, supone una actividad anterior que ha sido dirigida al objeto y devuelta al sujeto. Toda teoría, pues, implica el rechazo o frustración de una acción, es siempre expresión de una impotencia, de la imposibilidad de vencer un obstáculo que el sujeto encuentra en la expansión de su actividad.

Ahora bien, la primacía de la praxis sobre la teoría no implica su independencia respecto de ésta, pues ello significaría dar entrada al más completo irracionalismo. Fichte se expresa claramente en este sentido: «La *pensabilidad* del principio práctico se fundamenta en la pensabilidad del principio teórico», *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, Fichtes SW., I, p. 126.

En efecto, la praxis se define como la determinación del No-Yo por parte del Yo (*op. cit.*, p. 125). Su concreción, pues, sólo es posible si existe un término al

cual se dirija la acción finita. Sin él jamás podría hacerse efectiva y se disolvería en la nada. Por tanto, para influir sobre el No-Yo han de cumplirse dos condiciones: *a)* el objeto debe ser real, es decir, formar parte del campo de actividad humana, *op. cit*., SW., I p. 99; *b)* debe poseer una realidad concreta, conferida por la imaginación y el entendimiento, *op. cit*., SW., I, pp. 233 y ss.

En consecuencia, la praxis también presupone a la teoría: la razón es tendencia a unificar la Inteligencia y el Yo puro, SW., I, pp. 22 y 278; y en el impulso (*Trieb*) se fusionan tanto la acción como el conocimiento, SW., I, p. 287 ss.

A modo de resumen podemos citar esta esclarecedora frase de Fichte:

«Si no hay una facultad práctica en el Yo, entonces no es posible inteligencia alguna; si la actividad del Yo sólo va hasta el punto del choque y no se proyecta más allá de todo choque / posible, entonces no hay en el Yo y para el Yo algo que produzca el choque, no hay No-Yo […]. Por el contrario, si el Yo no es inteligencia, entonces no es posible ninguna conciencia de su facultad práctica y en general ninguna autoconciencia, porque solamente en virtud de la dirección heterogénea engendrada por el choque, se hace posible la distinción de direcciones diferentes.» *Fundamentación*, SW., I, pp. 277 y s. (Seguimos la traducción de Juan Cruz Cruz en Ed. Aguilar.) <<

[31] Göttfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). La huella de Leibniz se encuentra en esta obra expresamente reconocida en las múltiples referencias a la teoría de la armonía preestablecida. Véase, por ejemplo, *Sistema*, pp. 499-500, 539-540, 543-545, 579 y 610; o a la semejanza del sistema del idealismo trascendental con la monadología. Véase, por ejemplo, *Sistema*, pp. 381, 453 y 487. <<

[a] Según ésta, aunque cada mónada particular produce el mundo desde sí misma, éste existe a la vez independiente de las representaciones; sólo que, según el propio Leibniz, el mundo, en cuanto es real, se compone a su vez únicamente de mónadas y, por tanto, toda realidad descansa en definitiva sólo en fuerzas representativas. <<

[*] Schulz no subraya. (N. del T.) <<

[*] Es decir, la limitación. (N. del T.) <<

[32] La limitación es condición de que sea ilimitado, o mejor dicho, de que se intuya como ilimitado, pero, como dice más adelante, «precisamente en esta identidad entre ser intuido y ser reside la naturaleza del Yo» (*Sistema*, p. 386; véase también p. 570); «en esta unión *inmediata* de ser y de ver, dice Fichte,

consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que hay en ella y lo que ella es, en general, lo es *para ella misma*; y sólo en la medida en que lo es para ella misma, lo es como inteligencia»; *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 435. El Yo es infinito para sí, es decir, como Yo, sólo cuando se intuye como tal; de otro modo podría ser infinito pero no como Yo. <<

[*] Se refiere a la actividad limitada. (N. del T.) <<

[*] Se trata ahora de la actividad objetiva. (N. del T.) <<

[33] Pues autoconciencia es auto-reflexión, vuelta que supone ya una salida, y por tanto necesaria duplicidad de tendencia hacia lo externo y hacia lo interno, véase *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, Schellings SW., I, pp. 303-304. <<

[34] Es decir, como la presentaba Fichte en la primera parte de su *Doctrina de la Ciencia*, 1794, SW., I, p. 91 ss. <<

[35] «Por tanto tendremos que afirmar que mediante esa actividad originaria, el espíritu se esfuerza continuamente por llenar lo infinito, mediante la actividad opuesta, por intuirse en este esfuerzo mismo. Según esto pensaremos el alma como una actividad que se esfuerza continuamente por producir lo finito a partir de lo infinito. Es como si en ella estuviera concentrada una infinitud que se viera forzada a presentar fuera de sí. Esto no se puede explicar más que a partir de un continuo esfuerzo del espíritu a hacerse *finito* para sí mismo, es decir, a llegar a ser consciente de sí mismo. Todas las acciones del espíritu, por consiguiente, se dirigen a *presentar lo infinito en lo finito*. La meta de todas estas acciones es la *autoconciencia*, y la historia de estas acciones no es otra cosa que la *historia de la autoconciencia*»: Schelling, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I. p. 306. <<

[*] ὑπομόκλιον (de ὑπὸ abajo y μοκλεῖν: levantar o arrancar mediante una palanca) es el punto de apoyo o fulcro de una palanca. El termino aparece en Aristoteles: *Mechanica*, 950 a 35; Philo Mechanicus: *Belopoeica* 59, 21. (N. del T.) <<

[*] En estas páginas, Schelling esclarece su pensamiento plásticamente apoyándose en un juego de palabras: *empfinden* (sentir), *Empfindung* (sensación) *y finden* (encontrar), intraducible al castellano. (N. del T.) <<

[*] Schulz no subraya. (N. del T.) <<

[*] fuerza de reproducirse al infinito. (N. del T.) <<

[36] Esta sería la respuesta de Schelling al problema de Descartes sobre la distinción entre el sueño y la realidad, *Discurso del método*, 1637, IV, AT., VI, p. 32; *Meditaciones sobre la filosofía primera*, 1641, I, AT., VII, pp. 19-20. «Ambas [actividades] —dice Schelling— son distinguibles sólo en la contraposición recíproca y la mutua relación» (*Sistema*, 419) gracias a una tercera actividad. Por tanto, «tampoco hay nada real sin algo imaginado» (*Sistema*, 426), sólo son distinguibles por sus direcciones opuestas. Esa tercera actividad que oscila entre la real y la ideal, entre lo objetivo (lo limitado) y lo subjetivo (infinito) relacionándolos y contraponiéndolos es la imaginación o razón (*Sistema*, 558-559). No distinguirlos sería, por consiguiente, perder la razón (la locura), cosa irrecuperable por medio de razonamientos. Aceptar la realidad, la finitud, había dicho Fichte, no es un problema teórico, sino práctico, moral: «La necesidad con la cual se nos impone la creencia en la realidad del mundo es una necesidad moral; la única [necesidad] posible para el ser libre», Fichtes SW., V, p. 185. Aceptar la realidad, dirá Freud, es un problema afectivo. <<

[37] Aquí se introduce la tercera actividad, la productora (*Sistema*, p. 419) que dará lugar a la intuición productiva (*Sistema*, p. 423) cuya deducción tiene lugar en las pp. 432 ss. <<

[*] Schulz pone «más absoluta» en lugar de «absoluta». (N. del T.) <<

[38] Véase p. 419. [*N. del E.*: correspondiente al original.] <<

[*] M. Schröter pone *Gegenstand* (objeto) en lugar de *Gegensatz* (oposición) y *Gleichheit* (igualdad) en lugar de *Gleichgewicht* (equilibrio). Nosotros seguimos las correcciones efectuadas por Schulz. (N. del T.) <<

[*] M. Schröter pone *Gegenstand* (objeto) en lugar de *Gegensatz* (oposición) y *Gleichheit* (igualdad) en lugar de *Gleichgewicht* (equilibrio). Nosotros seguimos las correcciones efectuadas por Schulz. (N. del T.) <<

[39] Esta frase apócrifa de Descartes (1596-1650) aparece también en *Historia General de la naturaleza y teoría del cielo* (1755): «Semejante teoría significa tanto como cuando se decía: *Dadme sólo materia, yo quiero construiros un mundo a partir de ella*», Kant: Ak. Ausg. I, p. 229. Según M. H. Gouhier, una fuente posible de su atribución a Descartes podría encontrarse en Voltaire (*Elementos de filosofía de Newton*, 1738,1, cap. I. *Cfr.*, Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I, p. 202). <<

[40] En la primera parte de esta frase Schelling parece referirse a la teoría de la existencia como revelación de Jacobi: «A mi juicio el mayor mérito del investigador es el de descubrir y revelar (*offenbaren*) la existencia […]. La

explicación es para él sólo un medio, un camino hacia la meta, el fin próximo pero nunca el último fin. Su último fin es aquello que no se puede explicar: lo indisoluble, lo inmediato, lo simple», *Sobre la doctrina de Spinoza, en cartas al Sr. Moses Mendelssohn*. Jacobi Werke IV, 1, p. 72; véase asimismo Cassirer, *El problema del conocimiento*, III, pp. 45 ss., traducción de FCE.

La segunda parte de la frase podría hacer alusión al ontologismo de Malebranche (1638-1715), que admite la captación inmediata de lo real en Dios, o mejor dicho, en la extensión inteligible:

«Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia, del cual está formado el mundo y donde habitan nuestros cuerpos; y aún más: sólo en Él la vemos, porque nuestros espíritus no habitan sino en la razón universal, en esta sustancia inteligible que encierra las ideas de todas las verdades que descubrimos […]. La extensión inteligible, aplicada a nuestro espíritu de distintas maneras, puede darnos todas las ideas que tenemos de las figuras matemáticas, así como de todos los objetos que admiramos en el universo y, en fin, de todo cuanto nuestra imaginación representa.» *Entretiens*, I, p. 10.

Pero también podría referirse a la teoría de la percepción de Berkeley (1685-1753):

«Se admite que las ideas de los sentidos tienen más realidad en sí mismas, es decir, que son más fuertes, ordenadas y coherentes que las elaboradas por la mente. También dependen menos del espíritu o sustancia pensante que las percibe, en tanto que son suscitadas por la voluntad de otro espíritu más poderoso». *Tratado* I, 31, p. 70. <<

[41] Esta última frase: «el espíritu es una eterna isla que, por más rodeos [que se dé], nunca se puede alcanzar desde la materia sin un salto» aparece también en *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, SW., II, *cfr.*, pp. 12 ss., 25 ss. y 53. <<

[42] La teoría de la gravedad basada en el choque de los átomos se debe a Le Sage (1724-1803). <<

[43] Véase, Introducción al esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza, § 6. <<

[44] En *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, obra del año 1800, Schelling muestra con mayor detenimiento el paralelismo entre los principios trascendentales y los principios dinámicos: «Lo dinámico —afirma en este escrito— es para la física lo que para la filosofía es lo

trascendental, y explicar dinámicamente significa en la física lo mismo que explicar trascendentalmente en la filosofía. Un fenómeno es explicado dinámicamente significa que se lo explica a partir de las condiciones originarias de la construcción de la materia en general; para su explicación, pues, no requiere, aparte de esos principios generales, causas especiales o ficticias como, por ejemplo, materias particulares», SW., II, p. 710.

Dado que los distintos niveles en la construcción de la materia, igual que las demás categorías de la física, ya sea orgánica o inorgánica, son momentos en la historia de la autoconciencia, esta obra supone como propedéutica y fundamento todo *El sistema del idealismo trascendental*, véase *op. cit.*, SW., II, pp. 710 y 712.

En concreto, para el tema de la construcción de la materia a partir de dos fuerzas, ver §§ 5 ss. <<

[45] Obsérvese que si bien se habla de una fuerza de repulsión, ésta no es una fuerza reactiva, sino que se explica a partir de sí misma. <<

[46] Kant, Inmanuel, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, 1786. «Dinámica», explicación VII y corolario. Ak. Ausg. IV, pp. 516 ss. <<

[47] En sus primeros escritos sobre la filosofía de la naturaleza, Schelling seguía las teorías de Kant y Newton (1642-1727) sobre la fuerza de gravedad y todavía no la distinguía de la fuerza de atracción o retardatriz. El descubrimiento de una tercera fuerza que sintetiza a las otras dos le es sugerido, posiblemente, por el ensayo de Franz von Baader (1765-1841) sobre el *Cuadrado pitagórico* (1798). Esta idea es expuesta por primera vez en el *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, donde contrasta las dos teorías gravitatorias, la de Le Sage y la de Kant, véase, SW., II, pp. 99-104: «Lo que Kant llama fuerza de atracción y nosotros denominamos fuerza retardatriz es una fuerza totalmente *intransitiva*, una fuerza que, ligada sólo a la construcción de los productos singulares, se agota en ella. La fuerza de gravedad, por el contrario, es una fuerza *transitiva*, es decir, una fuerza con la cual el producto debe realizar una acción *fuera* de sí mismo», SW., II, p. 103, nota. Véase asimismo *Introducción al esbozo*, SW., II, pp. 264-268. <<

[48] Véase, *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, §§ 8-15. <<

[49] «El magnetismo es una función *general* de la materia», *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física*, SW., II, p. 644, es el fenómeno

originario de la polaridad. Véase *Sobre el alma del mundo*, SW., I, p. 2, que aparece tanto en la naturaleza inorgánica como en la orgánica y a nivel cósmico permite explicar la fuerza de gravitación. *Cfr.*, *Introducción al primer esbozo*, SW., II, pp. 110 ss. <<

[50] Téngase en cuenta que antes y después de este párrafo la línea del imán es representada de otra manera, no como aquí ($\dot{A}\,\overline{\ \ }\,\dot{B}\,\overline{\ \ }\,\dot{C}$), sino así: ($\dot{C}\,\overline{\ \ }\,\dot{A}\,\overline{\ \ }\,\dot{B}$), por lo cual el polo positivo en este otro modo de representación es el punto *C*, el negativo, el *B*, y el neutro, el *A*. Como puede verse se trata de una cuestión puramente convencional que para nada atañe al contenido. <<

[51] Véase, Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física, SW., II, §§ 16-20. <<

[52] Según Schelling, Charles Coulomb (1736-1806) demostró que la electricidad sólo actúa superficialmente, no en profundidad, *op. cit.*, pp. 652 ss. Sobre este punto, véase §§ 22 y 23. <<

[53] *Cfr.*, *op. cit.*, §§ 33 ss. <<

[54] Galvani, Luigi (1737-1798): descubridor de la electricidad animal, expuso sus experiencias en *De viribus electricitatis in motu musculari comentarias*, 1791. Su teoría fue corregida y generalizada por Alessandro Volta (1745-1827) con la construcción de la pila voltaica en 1800. Véase Schelling *op. cit.*, §§ 59-61. El galvanismo se presenta aquí como el fenómeno límite entre la naturaleza inorgánica y la orgánica. <<

[*] Véase nota al pie de la pagina 209 de esta edición. (N. del T.) <<

[55] «La relatividad absoluta de toda cualidad puede probarse a partir de la relación eléctrica de los cuerpos, ya que el mismo cuerpo que es positivo con aquél, es negativo con éste. Podríamos, por tanto, en lo sucesivo quedamos con este principio (que se encuentra también en el *Esbozo*): "*Toda cualidad es electricidad*, y viceversa, *la electricidad de un cuerpo es asimismo su cualidad*" (pues toda diferencia cualitativa es igual a la diferencia eléctrica y toda cualidad [química] es reducible a electricidad). Todo lo que es sensible para nosotros (sensible en el sentido estricto de la palabra, como colores, gusto, etc.) es sin duda sensible para nosotros sólo *por* electricidad, y lo único *inmediatamente* sensible es ciertamente la electricidad[*] a la que ya conduce la cualidad universal de cada sentido, *Esbozo*, p. 185 [*Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, de 1799, Schellings SW., II, p. 170] dado que en la naturaleza sólo hay propiamente una cualidad», *Introducción al esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, Schellings SW., II, pp. 294-295. <<

[*] «*Volta* pregunta ya con motivo de la afección del sentido por el galvanismo: "¿No podría ser el fluido eléctrico la causa inmediata de todo gusto? ¿No podría ser la causa de la sensación de todos los otros sentidos?"», *ibíd*., 295 nota. <<

[56] Véase *op. cit*., §§ 53-55. <<

[57] Para Leibniz, en oposición a Descartes, la extensión no tiene carácter de sustancia, pues sustancia significa verdadera unidad, mientras que la extensión es agregación, mera yuxtaposición. En sí sólo existen las mónadas, puntos metafísicos constituidos por percepciones que nacen unas de otras gracias al apetito, el motor interno de la mónada. De entre ellas las mónadas racionales logran la conciencia de sí o apercepción, es decir, salen del estado de sopor, desvanecimiento o sueño en el que están sumidas las otras para alcanzar un conocimiento reflexivo de su estado, una mayor claridad en algunos aspectos y en algunos momentos, «sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo», Leibniz, *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón*, § 13; *cfr., op. cit*., § 4 y *Monadología*, § 14 y 20. Se distingue, pues, «entre la percepción, que es el estado interior de la mónada representando las cosas externas, y la apercepción, que es la conciencia o el conocimiento reflexivo de este estado interior» (*Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón*, § 4), de modo que percepción y apercepción se diferencian sólo por la «claridad» (un término procedente del criterio cartesiano de evidencia) como el aturdimiento de la atención o el sueño de la vigilia. Por tanto, la materia, en todos sus sentidos, no es otra cosa que una representación oscura y confusa de la mónada, su finitud. «*Leibniz*, en primer lugar, llamó al mundo de los cuerpos inorgánicos y denominados en general inanimados (*todt*) un mundo *dormido* (*schlafende*) de mónadas; el alma de las plantas y de los animales era para él la mónada que simplemente *sueña (träumende)*, sólo el alma racional está despierta. Aunque ha expresado esta gradación únicamente en imagen, sin embargo no se le ha de quitar importancia, ella fue el primer inicio en la consideración de la necesaria sucesión gradual de la esencia única de la naturaleza en su venida-hacia-sí-misma, y en esa medida puede ser tomada como la primera semilla de una posterior evolución más viva. Este aspecto es el más hermoso y el mejor de la doctrina leibniziana», Schelling, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*, SW., V, p. 124. <<

[58] Hemsterhuis, Frans (1721-1790): filósofo holandés cuyos escritos filosófico-religiosos, como *Sophyle o de la filosofía* (1778) y *Aristeo o de la divinidad* (1779), se hicieron conocidos en Alemania con motivo de la polémica Jacobi-Mendelssohn. A partir de las *Cartas al Sr. Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785) su influencia alcanzó a los románticos. Véase Poritzky, J. E.: *Frans*

Hemsterhuis: seine Philosophie und ihre Einfluss auf die deutschen Romantiker, Berlín, 1926. <<

[59] La física atomista fue relanzada en aquella época por Le Sage, maestro de Jacobi. La física de Schelling intenta una síntesis y una superación tanto de la física mecánica y corpuscular como de la física dinámica, y pretende ser una «Atomística dinámica», véase *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza*, SW., II, pp. 22 ss.

«Por tanto, la filosofía de la naturaleza admite 1) con la *atomística* que en la naturaleza hay una multiplicidad de principios individuales —con ello, precisamente, le aporta multiplicidad e individualidad—. En la naturaleza toda cualidad es para ella un punto fijo, un núcleo en torno al cual la naturaleza puede comenzar a formarse. Pero [la filosofía de la naturaleza] no considera estos principios como partes realmente materiales sino como actividades originarias y simples: 2) está *de acuerdo con* la física *dinámica* en que el fundamento de las cualidades no puede consistir a su vez en partículas materiales —toda acción es actividad pura, no de nuevo materia—; y está en *desacuerdo* en que no toda diversidad de la materia puede consistir meramente en una distinta relación entre la fuerza de atracción y la de repulsión (por la cual se origina mera diversidad en la densidad).

»Así pues, la filosofía de la naturaleza no es dinámica, en el anterior sentido de la palabra, ni atómica sino *atomística dinámica», Primer esbozo de la filosofía de la naturaleza*, SW., II, p. 23, nota. <<

[60] Si caracterizamos la tercera actividad, que relaciona y contrapone a las otras dos primeras, queda también caracterizada la segunda actividad, la no-productora, la que es contrapuesta a la primera actividad real e ideal a la vez, dado que tanto la tercera como la segunda actividad son simples y, como veremos, ideales. La actividad compuesta es el sentido externo, la simple, el sentido interno, y la tercera actividad, la relacionante, vuelve a ser el sentido interno (*Sistema*, p. 459) «en un concepto más elevado» como acaba de indicar. <<

[61] Y así es para nosotros, que filosofamos, pero no para el Yo (nuestro objeto) por ser diferentes actos el actuar y el reflexionar sobre esta acción. Por tanto, esta acción de relacionar y la intuición externa como acto desaparecen de la conciencia empírica; por este olvido, en la conciencia empírica sólo queda el resultado de la acción, y la intuición externa ya no se le aparece como acción del Yo sino como objeto empírico independiente de él, según se explica a continuación. <<

[62] *Crítica de la razón pura*, sobre todo en su parte «Estética trascendental». En esta obra la cosa en sí es presentada, entre otros aspectos, como lo que está a la base de todo fenómeno (B 66, A 49), como «la materia trascendental de todo objeto» (B 182, A 143), su «causa no sensible» (B 522, A 494). Véase asimismo *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg. IV, pp. 450-452, donde Kant presenta esta idea de una forma popular, y donde se encuentran expresiones como: «que detrás de los fenómenos hay que admitir otra cosa que ya no es fenómeno, a saber, las cosas en sí […]. Esto ha de proporcionar una, aunque grosera, distinción entre un *mundo sensible* y el *mundo inteligible* […] que detrás de los objetos de los sentidos siempre es de esperar algo invisible y activo por sí mismo». Véase la crítica de Schelling al concepto kantiano de «cosa en sí» en *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*, de 1827, SW., V, p. 151 ss. <<

[*] Es decir, al sentido interno. (N. del T.) <<

[*] Schelling realiza aquí un juego de palabras entre *Extensität* e *Intensität*, que podríamos haber traducido por «extensión» e «intensión» con el fin de mantenerlo, pero preferimos utilizar el término «intensidad» por ser de uso más corriente. (N. del T.) <<

[*] Que tiene prioridad respecto a la extensión. (N. del T.) <<

[63] «El espacio da al objeto extensión, esfera. Sólo que en el concepto de extensión, de esfera, no se halla necesariamente también el concepto de una *limitación*. Por tanto, este *límite* ha de venir de otra parte, ya que *objeto* designa una esfera limitada. Es el *tiempo* el que proporciona al espacio límite, barrera, contorno. Por eso el *espacio* tiene tres dimensiones. En efecto, dado que es originariamente infinito, no tiene dirección alguna, o mejor dicho tiene todas las direcciones posibles, las cuales no se pueden distinguir hasta que (limitadas por el tiempo) se hagan direcciones *finitas, determinadas*. [Y] viceversa, el *tiempo* no es originariamente sino *barrera* y *límite*, es la negación absoluta de toda extensión, un punto matemático. Sólo el espacio le confiere extensión; por eso sólo puede ser representado originariamente bajo la imagen de una línea recta y tiene sólo una única dimensión posible. En consecuencia, no es representable espacio sin tiempo ni tiempo sin espacio. La medida más originaria de todo espacio es el tiempo que necesita para recorrerlo un cuerpo en movimiento uniforme, y a la inversa, la medida más originaria del tiempo es el espacio que recorre en ese [tiempo] dicho cuerpo (por ejemplo el Sol). Por eso, pues, tiempo y espacio son condiciones necesarias de toda intuición. Sin tiempo el objeto carece de forma, sin espacio, de extensión. Éste es originariamente absoluto, indeterminado (el ἄπειρον en Platón); aquél es el único que confiere a todo determinación y contorno (el πέρας en Platón)» *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, Schellings SW., I, p. 280. <<

[64] «La doctrina sobre el punto de vista [Schelling se refiere al libro de Jakob Sigismund Beck (1761-1840), *El único punto de vista posible desde el cual se ha de juzgar la filosofía crítica*, de 1796] parece preocuparse poco sobre el fundamento de la *tricotomía* en todas las divisiones de la filosofía trascendental. Kant, sin embargo, ha tomado nota de ello. "Si una división —dice él— es *sintética* y ha de ser realizada a partir de conceptos *a priori* tiene que ser *necesariamente* una tricotomía según *exigencias de la unidad sintética en general*, a saber: 1) condición, 2) un condicionado, 3) el concepto que nace de la unión de lo condicionado con su condición" [Ak. Ausg. V. 197 nota; obsérvese que la cita no está tomada literalmente]. Ahora bien, en la síntesis originaria se expresa una unidad sintética. Luego también ésta presupondrá para su posibilidad *condición* y *condicionado*. Esto se pone de manifiesto en el esbozo de la forma originaria del entendimiento (la tabla de las categorías [*Crítica de la razón pura* B 106, A 80]). Pues ahí, como el mismo Kant observa [*op. cit*., B 110], la tercera categoría de cada clase surge siempre de la unión de las dos primeras.

»Pues bien, es obvio lo siguiente: la condición no es realmente representable sin condicionado, ni lo condicionado sin condición, es decir,, ambos sólo son representables *en un tercer* [elemento] que surge por su *unión*. Así, de las categorías de *cualidad* ni la realidad ni la negación son representables absolutamente», Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia, Schellings SW., I. p. 349. <<

[65] «[…] porque la naturaleza sólo es el organismo visible de nuestro entendimiento», Introducción al esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza, Schellings SW., II, p. 272. Véase más adelante, Sistema, p. 490. <<

[66] «Ocurre que es preciso decir que Dios ha creado primero el alma o cualquier otra unidad real de manera que todo nazca en ella de su propio fondo mediante una perfecta espontaneidad respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta conformidad con las cosas externas […] pues cada una de esas substancias representa exactamente a su manera a todo el universo según un cierto punto de vista, y las percepciones o expresiones de las cosas externas llegan al alma en el momento fijado en virtud de sus propias leyes», Leibniz, *Nuevo sistema de la naturaleza*, & 14, GP. IV, p. 484; trad. Ezequiel de Olaso, E. Charcas, p. 468. «En virtud de la armonía que Dios ha preestablecido […] que hace que cada sustancia simple, en virtud de su naturaleza, es, por así decir, una concentración y un espejo viviente de todo el universo según su punto de vista», Leibniz, Carta 5.ª a Clarke & 87, GP. VII, p. 411. «Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo», Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, § 13, GP. VI, p. 604; trad. Olaso, p. 603. Mientras que

«el entendimiento divino no tiene ninguna necesidad de tiempo para ver la conexión de las cosas», Leibniz, *Ensayos de teodicea*, & 192; GP. VI, p. 230. <<

[*] M. Schröter dice «más originaria». (N. del T.) <<

[67] «Por este esfuerzo [de salir de la impresión actual] le *surge* [al alma] el *tiempo* […]. Es como si el alma se esforzara en cada momento por presente un infinito; dado que no lo consigue, se esfuerza necesariamente por sobrepasar todo presente y presentar lo infinito al menos *sucesivamente*, en el *tiempo*. […] Precisamente por eso ella misma no es al principio otra cosa que un fluir (*Strom*) de representaciones. Pues sólo en el continuo paso de causa a efecto ella permanece y no se queda siendo un solo objeto [… Esto] delata una actividad originaria del alma que ante todo se esfuerza por su *propia conservación* […] Al pasar el alma de representación en representación, el tiempo (al principio un mero *punto*) adquiere extensión, y el espacio (al principio sin barreras) es limitado activamente. Y una actividad que *limita* el *espacio* y a la vez *extiende* el *tiempo* aparece exteriormente como *movimiento*. […] El esquema más originario del *movimiento* es, pues, la *línea*, es decir, *un punto que corre», Tratados para el esclarecimiento de la Doctrina de la Ciencia*, Schellings SW., I, pp. 308-309. <<

[68] En el infinito, círculo y línea recta coinciden: Nicolás de Cusa, *De docta ignorando*, libro I, cap. 13. <<

[*] Se refiere a la inteligencia. (N. del T.) <<

[*] Schulz dice «organización». (N. del T.) <<

[*] Schulz dice «organizaciones». (N. del T.) <<

[a] En relación a esta ley he de remitir al discurso del señor Kielmeyer[69] sobre las relaciones entre las fuerzas orgánicas, donde es expuesta y demostrada. <<

[69] Karl Friedrich Kielmeyer (1765-1844): Discípulo del zoólogo y paleontólogo Georges Cuvier (1769-1832), ejerció gran influencia sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling con su obra *Sobre las relaciones de las fuerzas orgánicas entre sí a través de la serie de las diversas organizaciones: leyes y consecuencias de esas relaciones* (1793), donde investiga la relación entre sensibilidad, irritabilidad y reproducción, observando cómo en los organismos existe una gradación de estas fuerzas, que es expresión de la evolución, del proceso gradual que desde la naturaleza inorgánica tiende a la producción el espíritu. Véase SW., I. p. 633. <<

[70] Leibniz, *Monadología*, 1714, § 25. <<

[71] Idéntico paso en Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia, Schellings, SW., I, p. 312. <<

[72] «La continua y constante marcha de la naturaleza hacia la organización delata con suficiente claridad un vivo impulso que, luchando por así decir, con la materia bruta, ora vence, ora sucumbe, ora la abre en una forma libre, ora en otra más limitada. Es el *espíritu* universal de la naturaleza, el que poco a poco conforma a su manera (*sich selbst anbildet*) la materia bruta. Desde el liquen, donde es casi imperceptible la huella de la organización, hasta la noble *figura* que parece haberse quitado las cadenas de la materia, domina uno y el mismo impulso que se esfuerza por laborar según uno y el mismo ideal de finalidad, expresar hasta el infinito uno y el mismo modelo originario: *la forma pura de nuestro espíritu*.

»No puede pensarse ninguna organización sin *fuerza productiva*. Me gustaría saber cómo llegaría a la materia una fuerza semejante si la tomamos como una *cosa en sí*. Ya no hay razón aquí para ser temerosos en las afirmaciones. No es posible dudar de lo que *sucede* diariamente y delante de nuestros ojos. Hay fuerza productiva en las cosas exteriores a nosotros. Pero una fuerza semejante sólo es la fuerza de un *espíritu*. Luego esas cosas no pueden ser *cosas en sí*, no pueden ser reales *por sí mismas*. Sólo pueden ser *creaciones*, sólo *productos de un espíritu*»: Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I. p. 311. <<

[73] *Cfr., Primer esbozo de la filosofía de la naturaleza*, SW., I, pp. 205 ss. <<

[74] El término *Bildungstrieb* fue inventado por el médico y antropólogo Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840). Se trata de una palabra cuyo significado resulta difícil de trasladar a expresiones de otros idiomas conservando todos los matices que posee en la lengua alemana de entonces. M. Losacco, por ejemplo, la traduce por *impulso alla generazione* (impulso a la generación) y Dubois, por *l'instinct de formation* (instinto de formación). Nosotros hemos optado por «impulso formador» por las siguientes razones:

— Aunque en el *Primer esbozo* (SW., II, p. 171) *Bildungstrieb* es identificado con *Produktionskraft* (fuerza, o en este caso, facultad, de producción), hay que reconocer con Dubois (p. 141) que al elegir la raíz *Trieb* (impulso) en lugar de *Kraft* (fuerza), Schelling ha pretendido mostrar que en esta función del organismo se encierra ya una cierta apariencia de libertad. En efecto, *Trieb* es un término técnico de la filosofía fichteana que hace referencia al motor de la actividad humana. Observemos que el impulso, tomado de la esfera de la ética,

sólo es aplicado por Schelling a seres orgánicos, nunca a sustancias inanimadas, cuyas funciones presentan una apariencia mecánica y a las que corresponde mejor el término *Kraft*, que posee una connotación meramente física.

— En cuanto a *Bildung*, es necesario recordar que se trata de una palabra clave en un ambiente intelectual que Friedrich Schlegel había caracterizado de la siguiente manera: «La Revolución francesa, la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las grandes tendencias de nuestra época» (Frag. 216). Y precisamente el *Wilhelm Meister* es un *Bildungsroman*. En este caso el término *Bildung* se aplica al esfuerzo y a la actividad del hombre que consigue formarse sin influencias externas, completamente desde sí mismo, hasta elevarse a la categoría de ser autónomo.

La palabra *Bildung*, además, aparece integrando otro término muy importante en la filosofía de aquella época: *Einbildungskraft* (imaginación), la facultad creadora por excelencia, la que unifica los opuestos (como sensibilidad y entendimiento). Esta función de integración es, en general, lo definitorio del impulso formador (ver *Introducción*, p. 60), en el cual, por cierto, se recogen las dos categorías anteriores: sensibilidad e irritabilidad.

Sobre este momento de la física orgánica, ver *Primer esbozo*, SW., II, pp. 171-194, *Introducción al Primer esbozo*, SW., II, pp. 321 ss., y *Deducción general del proceso dinámico*, SW., II, pp. 708 ss. <<

[*] M. Schröter pone «lo ideal» en lugar de «el Yo ideal». (N. del T.) <<

[*] En vez de «actuar absolutamente libre», en la edición de M. Schröter aparece «actuar libre absoluto». (N. del T.) <<

[75] «Sólo por mi actuar libre, en cuanto me opongo un objeto, surge en mí la *conciencia*. El objeto *existe* ahora, su origen se halla para mí en el pasado, más allá de mi conciencia actual, existe *sin mi intervención*. (De ahí la imposibilidad de explicar el origen del objeto a partir del punto de vista de la conciencia.) Yo no puedo actuar libremente en la abstracción sin oponerme el objeto, es decir, sin sentirme dependiente de él […]. *Ninguna conciencia del objeto sin conciencia de la libertad, ninguna conciencia de la libertad sin conciencia del objeto*. Al repetir *libremente* el modo originario de actuación del espíritu en la intuición, es decir, al abstraer, surge el *concepto*. Pero no puedo abstraer sin a la vez intuir con conciencia, y viceversa; *por tanto, somos conscientes del concepto en oposición a la intuición*, [y] *de la intuición, en oposición al concepto*», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, 294-295. Esta oposición Yo-mundo, que nace con la conciencia, se explicará en la filosofía

práctica, pues es en ella, en el acto libre, del querer, donde se funda la posibilidad de una reflexión del espíritu sobre sí. <<

[76] «Sin esta [abstracción] intuiríamos ciertamente todos los objetos en el *espacio*, pero el espacio mismo lo intuiríamos sólo en *nosotros* […]. Podemos aclarar esta afirmación por medio del estado en el que se encuentra el alma durante el sueño», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia* SW., I, pp. 314-315. <<

[77] En su significación etimológica *Urteil* (juicio) indica partición o división (*Teilung*) originaria (*Ur-). Cfr.*, por ejemplo, el breve ensayo de Hölderlin. *Juicio y ser*, Werke IV, p. 948. <<

[78] Así es también para Kant en el caso de los juicios sintéticos (véase por ejemplo, *Crítica de la razón pura*, B 93-94; A 68-69 y B 104; A 78-79); y éstos son prioritarios, pues a todo análisis precede una síntesis, ver *op. cit*., B 133. «En efecto, nada puede descomponer el entendimiento allí donde antes no haya unido nada, pues sólo *por él* ha podido darse algo como unido a la facultad de representación», *op. cit*., B p. 130. Por eso, entre otras razones, Kant afirma: «Nunca ha podido satisfacerme la explicación que los lógicos dan del juicio en general: ellos dicen que es la representación de una relación entre dos conceptos», *op. cit*., B 140. <<

[79] «Tampoco al animal, que está inmerso en un perpetuo aturdimiento, se le puede negar el concepto ni la intuición. Pero lo que le falta al animal (y al hombre que está cercano a él) es la *conciencia que distingue y relaciona libremente*, en una palabra, el *juicio*, privilegio de seres racionales […]. Sólo gracias al juicio el producto de la intuición se hace un *objeto*, que nosotros *determinamos*. Cuando juzgamos, la representación se desprende, por así decir, del alma y entra como *objeto* en una esfera fuera de ella», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 317. <<

[80] Véase, Schelling, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, pp. 282-283. En la *Crítica de la razón pura*, B 151-152 y B 176 ss., A 137 ss., Kant habla sólo del esquema trascendental, y en la *Crítica de la facultad de juzgar*, § 59, explica: «Presentar la realidad de nuestros conceptos exige siempre intuiciones. Si se trata de conceptos empíricos, entonces éstas se llaman *ejemplos*. Si son conceptos puros del entendimiento, se denominan *esquemas*», Ak. Ausg. V, p. 351. Schelling extiende aquí el esquema a los conceptos empíricos; del esquema trascendental se ocupará más tarde. (*Sistema*, 516.) <<

[*] Se refiere al artesano. (N. del T.) <<

[*] En alemán dice *darstellen* (exponer), pero nosotros seguimos la traducción francesa, pues acierta mejor con el sentido. (N. del T.) <<

[81] Se refiere a Kant. Schelling inicia aquí una crítica a la deducción kantiana de las categorías siguiendo la tesis de Fichte sobre la insuficiencia de una fundamentación meramente lógica de las mismas. *Cfr., Reseña de Enesidemo*, Fichtes, SW., I, pp. 5-8 y Fichtes, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, § 6. A su vez hace una defensa del método genético utilizado por este último filósofo. <<

[82] Las categorías *matemáticas* son las de la *cantidad* (unidad, pluralidad y totalidad) y de la *cualidad* (realidad, negación y limitación). Las categorías *dinámicas* son las de la *relación* (sustancia/accidente, causa/efecto y acción recíproca) y de la *modalidad* (posibilidad, existencia y necesidad). *Cfr*. Kant, *Crítica de la razón pura* B 106 ss. <<

[83] Véase más adelante, *Sistema*, p. 526. <<

[*] O sea, las matemáticas. (N. del T.) <<

[84] «En las categorías de cada forma singular, la primera es siempre expresión de la forma originaria del Yo, la segunda, expresión de la forma originaria del No-Yo, la tercera, finalmente, la síntesis en la cual las dos primeras se unifican y adquieren por primera vez sentido y significado en relación al objeto. Digamos de pasada que la forma de la cualidad de relación con la de la modalidad [y] la forma de la cantidad con la de la relación, luego las categorías *matemáticas* están determinadas por las dinámicas, no a la inversa», *Sobre el Yo como principio de la filosofía*, Schelling, SW., I, 146-147 nota. Para Fichte las categorías supremas serían las de cualidad (realidad, negación, limitación), a partir de las cuales se podrían deducir las demás, Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, parte I, SW., I, pp. 91 ss. <<

[*] Schulz omite «solo». (N. del T.) <<

[*] Schulz no pone «originariamente». (N. del T.) <<

[*] Seguimos aquí la traducción francesa, pues creemos que expresa mejor el sentido del texto, ya que el tercer término de la intuición es *creado* (forjado) para *unir* (*binden*) a los otros dos. (N. del T.) <<

[85] Es decir, la imposibilidad, la inexistencia y la contingencia, ver Kant, *Crítica de la razón pura*, B, p. 106, A, p. 80. <<

[86] «La determinación de las formas de la modalidad no ha sido puesta en claro hasta ahora. Las formas originarias del ser y del no-ser se hallan en el fundamento de todas las otras formas. En efecto, en ellas tesis y antítesis (la contradicción entre Yo y No-Yo) están contenidas de manera general y meramente *formal*; por tanto, si esta contradicción ha de ser mediada por una *síntesis*, ellas han de expresar esta síntesis de manera general y meramente *formal*. Pero *precisamente por eso* esas formas originarias que preceden toda síntesis carecen de posibilidad, realidad [y] necesidad materiales (objetivas) […]. Por tanto, éstas *no* son categorías, porque categorías son propiamente aquellas formas por las cuales se determina la síntesis del Yo y del No-Yo, sino que todas ellas juntas contienen la *silepsis de todas* las categorías. En efecto, dado que expresan ellas mismas el simple poner mientras que las categorías (de relación, de cantidad y de cualidad) proporcionan (*vermitteln*) la posibilidad de poner (*Setzbarkeit*) el No-Yo en el Yo, no pueden ser ya ellas mismas *condiciones* de esta posibilidad de poner sino sólo *resultado* de la síntesis o *conceptos silépticos* de toda síntesis», Schellings, *Sobre el Yo como principio de la filosofía*, SW., I, pp. 145-146. <<

[87] Véase, Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, pp. 295-296. <<

[88] «[…] ¿se puede negar que hay mucho de innato en nuestro espíritu, puesto que somos innatos, por así decir, a nosotros mismos? […] Y es así que las ideas y las verdades nos son innatas como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones, si bien estas virtualidades están siempre acompañadas de algunas acciones, frecuentemente insensibles, que responden a ellas», Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Prefacio, GP. V, p. 45. «Se me opondrá ese axioma aceptado entre los filósofos de que nada hay en el alma que no venga de los sentidos. Hay que exceptuar, sin embargo, el alma misma y sus afecciones. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*», Leibniz, *op. cit.*, II, cap. 1, & 2, GP. V., p. 100. El innatismo de Schelling se acerca más al de Leibniz que al de Descartes; el de éste es un innatismo. de contenidos (ideas), mientras que en Leibniz lo innato es más bien el dinamismo propio de la razón, el cual se enmarca dentro de todo el dinamismo interno de una mónada. Ésta, careciendo de «ventanas», sólo puede tener una «vida interior», sus percepciones actuales nacen de las anteriores gracias al apetito, que es el motor, de modo que todo lo que les ocurre sucede como expresión o desarrollo de su noción o esencia; comparar con *Sistema*, p. 539. <<

[89] Nicolás Malebranche, (1638-1715). Véase, por ejemplo, su tratado *Sobre la búsqueda de la verdad*, libro III, parte 2.ª cap. 6, titulado así: «Que nosotros vemos todas las cosas en Dios», *Oeuvres completes*, I, 437 y ss. <<

[90] Véase G. Berkeley, Ensayo acerca de una nueva teoría de la visión, & 147 y Tratado sobre los principios del conocimiento humano, I, & 44. <<

[91] John Locke (1632-1704). La teoría sobre el origen de todo concepto a partir de las impresiones externas es expuesta en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1696), luego de hacer una crítica a la doctrina de las ideas innatas, que abarca todo el Libro I y el 1.er capítulo del Libro II de esta obra. <<

[92] Se trata, evidentemente, de un error de Schelling. Si la famosa crítica a la teoría de las ideas innatas estuviera dirigida contra alguien en particular, lo estaría contra Descartes o contra los platónicos de Cambridge, como Henry More (1614-1687) y Ralph Cudworth (1617-1688), pero nunca contra Leibniz. A lo largo de su crítica, Locke evita todo tipo de personalización (salvo en el caso de la tesis de las nociones comunes de Lord Herbert de Cherbury, [1583-1648], en el que, sin embargo, evita también la polémica individual). La refutación se realiza siempre en términos generales y la teoría se considera como «una opinión establecida entre muchos hombres», «lo más comúnmente tenido por cierto».

Quizás esta confusión de Schelling se deba al hecho de que Leibniz combatió, a su vez, las tesis gnoseológicas de Locke en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, escritos en 1703-1704 y publicados por Raspe en 1765. *Cfr.*, Prefacio y Libro I. Véase también nota 88. <<

[93] Para explicar su teoría de la armonía preestablecida, Leibniz utiliza la imagen de los dos relojes en su respuesta a las objeciones de Foucher sobre su *Sistema de la comunicación de las sustancias*, GP. IV p. 498. <<

[94] Según M. Losacco, *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, p. 212, la última parte de esta «Nota a la tercera época» constituye una polémica velada contra ciertos kantianos a quienes Schelling ataca abiertamente en los *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia, 1796-1191. Cfr.*, SW., I, pp. 284-286.

Apoyándose más en la letra que en el espíritu de la filosofía de Kant, estos intérpretes reducen su pensamiento a un punto de vista meramente especulativo. Para ellos el mundo y la realidad son totalmente extraños a nuestro espíritu y la única relación que los vincula es una afinidad puramente casual. La necesidad de las leyes que rigen el universo, pues, responde a nuestro arbitrio especulativo. Frente a esta irracionalidad en la explicación del proceso gnoseológico y el peligro que conlleva para un discurso de carácter universal, como es el de la ciencia, terminan por aceptar en el hombre la existencia de unos conceptos innatos implantados en él por un espíritu que está más allá del mundo.

Schelling denuncia la tergiversación del pensamiento del maestro y aclara la posición de éste de la siguiente manera:

«Ciertamente Kant afirmó que las leyes de la naturaleza son modos de actuar de nuestro espíritu, condiciones bajo las cuales se hace posible nuestra intuición, pero agregó que la naturaleza no es en absoluto diferente de estas leyes, [que] ella misma sólo es una incesante acción del espíritu infinito, en el cual ella adviene a la autoconciencia y por el que ella da a esta autoconciencia extensión, duración, continuidad y necesidad.» *Op. cit.*, SW., I, p. 285. <<

[95] «La cuestión era: cómo el espíritu llega a ser inmediatamente consciente de sí mismo. La respuesta fue: desprendiéndose del objeto; lo cual, a su vez, no puede suceder si él no actúa *absolutamente* (*schlechthin*). Pero *actuar absolutamente* se llama *querer*. Por tanto, sólo en el *querer* el espíritu se hace inmediatamente consciente de su actuar, y el acto de *querer*, en general, es la condición suprema de la autoconciencia […]. El espíritu es un querer *originario*. Este querer ha de ser por eso tan *infinito* como él *mismo*», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 319. <<

[96] «Esa autodeterminación del espíritu se denomina *querer*. El espíritu *quiere* y es *libre*. De que *quiere* no se puede indicar un fundamento posterior. Pues precisamente por eso, porque esta acción sucede *absolutamente*, ella es un *querer*», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 319. <<

[97] «El espíritu se determina a sí mismo originariamente y es, según su naturaleza, activo y pasivo a la vez. A esta lucha originaria entre hacer y padecer él le da fin en la intuición de un mundo objetivo. Pero él mismo sólo perdura en esa lucha. Por tanto, si el espíritu no pudiera restablecer ese conflicto originario, junto con este [conflicto] también toda su actividad encontraría su término en la intuición. Pero él sólo puede restablecer ese conflicto desprendiéndose del producto de la intuición, y esto, a su vez, no lo puede [hacer] si no se determina *a sí mismo* a realizarlo, es decir, si no se hace de nuevo activo y pasivo», Schelling, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, pp. 319-320, y eso es el querer. <<

[98] En los *Tratados para el esclarecimiento de la Doctrina de la Ciencia*, 1796-1797, SW., I, pp. 320-327. *Cfr.*, pp. 332 ss, Schelling explica con detenimiento por qué la idea de autonomía ha de ser el fundamento de toda la filosofía y el punto de conexión entre la filosofía teórica y la práctica. Su argumentación es, en resumen, la siguiente: según Kant, toda la filosofía práctica exige como principio la *libertad trascendental* y ésta sería impensable si las leyes naturales y, en particular, la ley de causalidad, se refiriesen a las cosas en sí en vez de hacerlo a

los fenómenos. Pero las acciones humanas, continúa Schelling, han de explicarse siempre desde una doble perspectiva: como necesarias según las leyes de causa y efecto sin por ello eliminar el concepto de responsabilidad, es decir, sin negar la idea de libertad. El destinatario así como el autor de semejante explicación es el hombre, un ser que da a sus propias acciones una esfera de exteriorización y en este sentido se aparece a sí mismo, se vuelve empírico *para sí mismo* y *por sí mismo*. El espíritu humano es, pues, originariamente autónomo, lleva en sí el fundamento y el límite de su propio ser. Y el principio de la autonomía no puede pertenecer al ámbito del fenómeno ya que, gracias a aquél, éste se hace posible y, por tanto, se distinguen como fundamento y fundado.

Si el sujeto constituye una totalidad cerrada y completa, al intuir le aparecerán sus propias acciones internas como externas y bajo sus leyes subjetivas necesarias. A estas acciones pertenecen preferentemente aquéllas por las que el Yo se hace consciente de sí mismo en cuanto ser moral, lo cual sólo es posible en la medida en que el sujeto se distinga a sí mismo respecto del mundo exterior. Para realizar cualquier tipo de acción, el sujeto requiere una previa distinción entre sensible y suprasensible, tanto según el modo como según sus límites. Sin lo suprasensible el mundo no podría ser concebido como un sistema de finalidad, ni siquiera como un sistema de regularidad.

Aparte de esta explicación, Schelling ofrece una segunda, que prescinde de todo interés material y sólo se ciñe al método, con la cual se obtienen idénticos resultados que con la anterior.

La filosofía teórica —sostiene— exige que el origen de las representaciones sea explicado. Pero ¿de dónde procede dicha exigencia? Indudablemente de una acción que presupone nuestra independencia de las representaciones. Se trata, pues, de una exigencia práctica incluida en los primeros principios de la filosofía teórica. Por tanto, la filosofía teórica supone a la práctica y viceversa. (Ver nota 30.)

Ambas han de concluir en un *estado absoluto*, más allá de lo teórico y lo práctico. Es la *libertad trascendental* o la *libertad del querer*, que «en cuanto límite de todo nuestro saber y hacer es necesariamente también lo único *inconcebible, irresoluble, carente de fundamento* según su naturaleza, lo más indemostrable, pero justamente por eso lo más inmediato y evidente en nuestro saber», *op. cit*., SW., I, p. 324. De ella sólo se puede ser consciente mediante la acción, es decir, a través de la *intuición intelectual*. Aquí, en el querer, precisamente reside la fuente de toda conciencia, pues «la *libertad* sólo se conoce por la libertad, la *actividad* sólo se comprende por la actividad. Si no hubiera en nosotros un intuir intelectual, estaríamos siempre perplejos en nuestras representaciones objetivas, no habría

pensamiento trascendental ni imaginación trascendental, ni filosofía, tanto teórica como práctica». *Op. cit*., SW., I. p. 325.

Esta intuición es la que hace posible la unidad objetiva de la apercepción y su correlato: el Yo pienso. El gran paso realizado después de Kant ha sido el haber colocado el principio de la filosofía práctica como principio de toda la filosofía, mérito que le correspondió a Fichte. <<

[99] La imagen especular es frecuentemente utilizada en esta época y tiene un antecedente inmediato en la filosofía de Leibniz, quien representó su mundo monádico como un conjunto de innumerables espejos, cada uno de los cuales reflejaba el universo desde una perspectiva diferente: «Además, toda sustancia es como un mundo entero y un espejo de Dios, o bien de todo el universo al cual cada uno expresa a su manera, tal como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes posiciones del que la contempla. Ahora bien, el universo en cierto modo se multiplica tantas veces cuantas sean las sustancias, y la gloria de Dios se redobla igualmente por otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra. Se puede también decir que toda sustancia lleva en cierto modo la señal de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios y la imita hasta donde puede. Pues expresa aunque confusamente todo lo que sucede en el universo pasado, presente o futuro […]». *Discurso de metafísica*, 1686, § 9, p. 434. Trad. Editorial Charcas, p. 288. Véase entre otros textos: *Principios de la naturaleza y de la gracia* § 3, *Monadología* §§ 12, 14, pp. 56 ss., Carta V a Clarke § 87, donde también aparece esta imagen.

Esta analogía le sirve a Leibniz para explicar, incluso de un modo estético, el proceso gnoseológico en una sustancia absolutamente cerrada al mundo externo. Todo conocimiento, pues, pasa a través de la autocomprensión, es conocimiento *a priori* y, en definitiva, conocimiento de Dios.

A fines del siglo XVIII la metáfora es utilizada fundamentalmente para plasmar la relación entre el sujeto y su entorno en un doble aspecto, como mundo natural y como mundo cultural, en los que se encuentra objetivado el espíritu humano. La imagen, pues, se invierte, o al menos se modifica: el mundo exterior es siempre el lugar de reconocimiento, el espejo, de la subjetividad, y nunca al revés. Así, por ejemplo, en Novalis la naturaleza aparece como una imagen simbólica del espíritu, a través del cual ella se hace inteligible, despertando para la razón y la conciencia por la proyección de la subjetividad sobre ella (ver *Introducción*, p. 32).

Ahora bien, mientras Leibniz y Novalis admiten la existencia de múltiples perspectivas para contemplar la naturaleza, Schelling (dada su constante tendencia a aniquilar la individualidad) sólo parece aceptar un único punto de

vista acentuando aún más que Leibniz el aspecto objetivo. Y a diferencia de Novalis no reconoce un encuentro personalizado con el mundo natural. <<

[100] En la filosofía teórica Schelling describe una odisea todavía no consciente. Lo que allí hace es propiamente una arqueología de la conciencia, es decir, un buceo en los instrumentos necesarios para su génesis: tiempo, espacio, las categorías que configuran el mundo objetivo y, en general, toda la dinámica que posibilita el pensamiento. Estos elementos han de situarse obligatoriamente en un plano anterior a la conciencia, ya que, si así no fuera, el proceso gnoseológico no representaría para nosotros un misterio que sólo la filosofía es capaz de desvelar y, al nivel del pensamiento común, no atribuiríamos a los objetos una realidad independiente del sujeto, como hacen los dogmáticos. La conciencia comienza con el acto de autodeterminación, o sea, con el querer (p. 532), en una gradación que se efectúa de manera intersubjetiva y se inicia con la conciencia del mundo objetivo (p. 557), del cuerpo (p. 571) y culmina con la conciencia del Yo como individuo, en cuanto ser moral y en cuanto encarnación de impulsos naturales (p. 576). <<

[*] Schulz no subraya. (N. del T.) <<

[*] M. Schröter no subraya. (N. del T.) <<

[101] Véase *Sistema*, p. 539. <<

[102] «Aquí tenemos el primer germen de la afirmación más tenaz de la filosofía posterior de Schelling: la actualización de todos los posibles, todas las posibilidades se realizan», X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I, p. 217. «El principio de la construcción [la filosofía es construcción de la realidad] es, en un sentido diverso y más elevado, el de la física antigua, *que la naturaleza tiene horror al vacío*. Por consiguiente donde haya un lugar vacío en el universo, la naturaleza lo llena. Expresado de un modo menos metafórico: ninguna posibilidad queda incumplida en el universo, todo lo posible es real», Schelling, *Filosofía del arte*, 1802, SW., III, p. 439. <<

[103] El problema fue formulado en la p. 541. *[N. del E.*: correspondiente al original.] <<

[104] Véase p. 540. [*N. del E.*: correspondiente al original.] <<

[105] Véase p. 505. [*N. del E.*: correspondiente al original.] <<

[106] Véase pp. 489 ss. [*N. del E.*: correspondiente al original.] <<

[*] En la edición de Schulz no aparece «de la». (N. del T.) <<

[107] Kant, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, parte 2.ª, pone también en tela de juicio la finalidad externa o relativa en la naturaleza, porque aunque no contradice a la razón, e incluso no carece de cierta utilidad, tampoco puede justificarse como una necesidad de la misma en su uso teórico, véase, por ejemplo, B 282-283 del & 63, Ak. Ausg. V, 368-369. <<

[108] En las *Contribuciones para la rectificación del juicio del público sobre la Revolución francesa*, 1793, Fichte lanza uno de los conceptos que más han de influir en la historia futura de la filosofía. Se trata del *concepto de cultura* definido como «el ejercicio de todas las fuerzas con el fin de la completa libertad, de la completa independencia de todo lo que no es nosotros mismos, nuestra pura mismidad (*Selbst*)», Fichte, SW., VI, pp. 86. *Cfr.*, Fichte *Unas lecciones sobre el destino del sabio*, 1794, SW., VI, pp. 298 ss. Esta idea tiene un origen indudable en Kant, ya que, según afirma en la *Crítica de la facultad de juzgar*, § 83, B 391 ss, la cultura capacita al hombre para desprenderse de la naturaleza; el motor que pone en funcionamiento este conjunto de capacidades humanas son las diferencias naturales (*Crítica de la facultad de juzgar*, B 392/3) o económicas (*Para la paz perpetua*, B 65/ 6) que separan a los individuos entre sí y su resultado se encuadra dentro del ámbito de la moralidad: la transformación del hombre en el fin final de sus acciones a través del dominio de lo natural en sí mismo y en su entorno.

La cultura, pues, consiste en una vuelta del Yo sobre sí mismo por el camino de la exteriorización, tiene un carácter eminentemente práctico y es una tarea específicamente humana, pues sólo el hombre puede aspirar a la autarquía.

En este sentido general se llama *productos culturales* a todas las actividades que el individuo realiza: desde el comer, el sembrar un campo, construir una máquina, hasta el cincelar una estatua o crear un sistema científico. Dentro de los productos culturales habría que distinguir dos tipos: los *objetos ideológicos*, que poseen un fin en sí mismos como ocurre, por ejemplo, con las obras de arte o, a otro nivel, con las acciones morales, y los *artefactos*, que tienen una utilidad. Curiosamente Schelling utiliza para mencionar este último tipo de objetos la palabra *Kunstprodukt*, que etimológicamente significa «producto artístico». Nosotros la traducimos por el término «artefacto», que posee una etimología similar a la alemana y recoge perfectamente el significado al que apunta Schelling. <<

[*] Schulz subraya «fuera de». (N. del T.) <<

[109] § 12: «Donde mi poder *físico* encuentra resistencia, hay *naturaleza*. Reconozco la superioridad de la naturaleza sobre mi fuerza física. Yo me inclino ante ella en cuanto ser sensible, no *puedo* ir más allá».

§ 13: «Donde mi poder *moral* encuentra resistencia, no puede haber ya *naturaleza*. Estremecido, me detengo. ¡Aquí hay *humanidad*! me exclaman, no me es *permitido* ir más allá». Schelling, *Nueva deducción del derecho natural*, 1795, SW., I, p. 173. <<

[110] Véase notas 66 y 99. <<

[111] «El espíritu no puede abandonar espontáneamente la situación de estar representando sin a la vez suprimir para sí toda *materia* de la representación por esta acción. Pero como es imposible que el espíritu actúe sin materia sobre qué actuar, aquella acción, por sí misma, se hace un *querer*, es decir, *una determinación espontánea* de la materia de su actuar», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 352. <<

[112] *Cfr.*, *Sistema*, pp. 561 ss. <<

[113] *Cfr.*, *Crítica de la razón pura*, B 432 ss, A 406 ss. <<

[114] «*Razón* sólo indica originariamente la facultad de ideas y en esa medida sólo tiene un significado *teórico. Razón práctica* sería, por tanto, algo inmediatamente contradictorio. Pero sin libertad no habría en nosotros ninguna facultad de *ideas*; ni podríamos con nuestros pensamientos tender más allá de lo real si no fuéramos *originariamente* libres. Y viceversa, no podríamos llegar a ser conscientes de la libertad y de nuestra tendencia a ir más allá de la realidad (*Wirklichkeit*), si no fuéramos capaces incluso de crearnos objetos allí donde ya no los encontramos. Pero el objeto de la libertad es *infinito*. Este objeto sólo es realizable en un progreso infinito, es decir, empíricamente, y, por consiguiente, *debe* ser realizado *empíricamente*, o sea, en la experiencia […] aquí la imaginación viene en ayuda de la *libertad* y crea *ideas* de lo que la libertad debe realizar, e ideas capaces de ser ampliadas hasta el infinito, porque, tan pronto como el *objeto* de las mismas fuera alcanzado en cualquier punto del tiempo, tendríamos que cesar absolutamente de ser activos. Por tanto, *la imaginación*, al *servicio de la razón práctica*, es la *facultad de las ideas* o lo que denominamos razón *teórica*», Schellings, *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I, p. 355. <<

[115] *Trieb* (impulso) es un término técnico en la filosofía fichteana, cuyo antecedente se remonta al *conatus* spinoziano (*Ética*, 3.ª parte, proposiciones VI-IX), y, en cierto modo, también a la *apetición* leibniziana (*Monadologia*, § 15).

Schelling define el *Trieb* de un modo similar a Fichte, quien lo eleva al nivel de constitutivo ontológico del ser humano. Para este último, el impulso es la acción de autoafirmación concretada en un individuo y, por tanto, limitada, limitación que el Yo percibe a través del sentimiento de constreñimiento (*Gefühl eines Zwanges*), provocado por la presencia de un obstáculo que impide su expansión. Por su permanente tendencia a la infinitud y su constante retracción a la finitud, el impulso marca las pautas del destino humano: una aspiración hacia lo absoluto que nunca se realiza plenamente y que Schelling interpreta como búsqueda de la identidad o de la unidad perdida. A su vez, por encarnar esta contradicción el impulso actúa como un mediador entre el Yo y el No-Yo, el conocimiento y la acción, la libertad y el mecanismo natural, y precisamente por ello, en su trabajo se funda toda la actuación humana, ya sea individual o social. *Cfr., El fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, § 7, Fichtes, SW., I, pp. 287 ss. <<

[*] Schulz no subraya. (N. del T.) <<

[*] Schulz no subraya. (N. del T.) <<

[116] Véase p. 551. *[N. del E.*: correspondiente al original.] <<

[*] En la edición de Schulz aparece aquí un punto y aparte. (N. del T.) <<

[*] Schulz no subraya «ideal». (N. del T.) <<

[*] En el texto alemán dice «aquella» en lugar de «aquel». (N. del T.) <<

[*] En la edición de M. Schröter no aparece «de la transformación». (N. del T.) <<

[*] Seguimos a Dubois cambiando *und* (y) por *um* (sobre). (N. del T.) <<

[117] § 8: Teorema IV. «La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas […]. Por tanto, la ley moral no expresa otra cosa que la *autonomía* de la razón pura práctica, esto es, de la libertad.» Kant, *Crítica de la razón práctica*, A pp. 58-59; Ak. Ausg. V, p. 33. <<

[118] § 7: *Ley fundamental de la razón pura práctica*. «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal», Kant, *Crítica de la razón práctica, A* 54; Ak. Ausg. V, p. 54; véase también *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, B 52 y 76, Ak. Ausg. IV, pp. 421 y 434. § 31: «Aquí pasamos del ámbito de la moral al de la *ética*. La moral, en general, establece un mandato que se dirige sólo al individuo y

no exige otra cosa que la absoluta mismidad (*Selbstheit*) del individuo; la ética, un mandato que presupone un reino de seres morales y asegura la mismidad de *todos* los individuos por medio de la exigencia que hace al individuo.» § 43: «Sólo en cuanto limito mi voluntad a la condición de las demás y las otras voluntades a la condición de la mía, puedo pensar la voluntad, en general, como absoluta, y el problema de la voluntad absoluta, tal y como se la plantea la moral, se resuelve en la ética *mediante la coincidencia* (*Uebereinstimmung) de la voluntad de todos los individuos* […].» § 45: «El mandato supremo de toda ética es el siguiente: *obra de tal manera que tu voluntad sea voluntad absoluta*». Schelling, *Nueva deducción del derecho natural*, SW., I, pp. 176 y 179 <<

[119] En los *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la Ciencia*, Schelling, SW., I, pp. 364 ss., resume en siete puntos la relación existente entre libertad y libre albedrío:

«1) Del querer absoluto surge la ley. La voluntad, en cuanto legisladora, es decir, absoluta, no puede llamarse ni libre ni no-libre, pues en la ley sólo se expresa a sí misma.

2) Sin voluntad absoluta, legisladora, la libertad sería una quimera. Pero nosotros no somos *conscientes* de la libertad sino a través del *libre albedrío*, o sea, a través de la libre elección entre máximas opuestas, que se excluyen mutuamente y que juntas no pueden constituir uno y el mismo querer.

3) La ley de la voluntad absoluta, en cuanto que debe llegar a ser una máxima, alcanza el libre albedrío a través de la razón. La razón no es para mí sino lo suprasensible en nosotros, mejor dicho, lo que *expresa* lo suprasensible en nosotros.

4) El libre albedrío, en cuanto fenómeno de la voluntad absoluta, se distingue de ésta no según el *principio* sino sólo según sus *límites*, porque resiste a una voluntad positivamente opuesta a él. El libre albedrío, por tanto, puede ser explicado como *la voluntad absoluta entre los límites de la finitud*.

5) Si la voluntad *absoluta* (pura) no estuviera *limitada* por una opuesta, no podría ser *consciente* de sí misma, es decir, de su libertad; y viceversa: si la voluntad empírica (de la cual nosotros somos conscientes) se distinguiera de la absoluta no según sus *límites* sino según el *principio*, de nuevo no habría conciencia de la libertad en nuestro querer empírico.

6) Considerada desde el punto de vista de la conciencia, la libertad del querer consiste en el libre albedrío, con lo cual admitimos en nuestra máxima o la

ley o el principio opuesto, y precisamente esta imposibilidad de representarnos la voluntad absoluta de otra manera es el fundamento de toda finitud.

7) Pero mediante este concepto del libre albedrío, en cuanto que sólo pertenece a la forma y al modo en que nos representamos a nosotros mismos, no puede ser definido lo suprasensible en nosotros.» <<

[120] § 6: «*Lo absoluto no es en sí ni consciente ni carente de conciencia, ni libre ni no-libre o necesario*. No consciente, pues toda conciencia se basa en la unidad relativa del pensar y del ser, pero en lo absoluto hay unidad absoluta. No carente de conciencia; pues no es consciente porque *es* absoluta conciencia. No *libre*; pues la libertad se basa en la oposición relativa y la unidad relativa de posibilidad y realidad, pero en lo absoluto ambos son absolutamente lo mismo. No no-libre o necesario; pues carece de afección; no hay nada en él o fuera de él que pudiera determinarle o hacia lo que pudiera inclinarse.» Schelling, *Filosofía del arte*, SW., III p. 397. <<

[121] Se trata de los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, 1797, ensayo que constituye la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, 1797. A través de una carta que Schelling envió a Niethammer el 28 de febrero de 1797 sabemos que Schelling leyó este opúsculo y le otorgó poca importancia. Sobre la oposición entre voluntad absoluta y libre albedrío, véase *Metafísica de las costumbres*, «Introducción a la Metafísica de las costumbres», § IV. <<

[122] Kant, *La religión dentro de los límites de las mera razó*n, 1793, § IV de la primera parte. <<

[*] En vez de «puede» Schulz dice «podría». (N. del T.) <<

[123] Era ya un lugar común acusar de rigorismo a la moral formal de Kant, así lo hace, por ejemplo, Schiller en *Sobre gracia y dignidad*, de 1973. Según éste, la perfección humana consiste en la coincidencia, en la afirmación armónica, de razón y sensibilidad, de moral e inclinación. «En efecto, así como estoy convencido —y precisamente por eso, porque lo estoy— de que la participación de la inclinación en una acción libre nada prueba sobre la rectitud (*Pflichtmässigkeit*) de esta acción, asimismo creo poder concluir *precisamente de ello* que la perfección ética del hombre sólo puede resultar de esta participación de su inclinación en su actuar moral. En efecto, el hombre no está determinado a ejecutar acciones éticas singulares, sino a ser un ser ético. No [son] *virtudes* su precepto, sino la *virtud* y virtud no es otra cosa "que una inclinación hacia el deber". Aunque bien puedan oponerse entre sí las acciones por inclinación y las acciones por deber en sentido objetivo, no es así, sin embargo, en sentido subjetivo, y al hombre no sólo le *está permitido*, sino que *debe* unir placer y deber;

debe obedecer a su razón con alegría […]. Ya por el hecho de que le hizo un ser razonablemente sensible, esto es, hombre, la naturaleza le señaló la obligación de no separar lo que ella había unido, de no descuidar la parte sensible incluso en las más puras manifestaciones de su parte divina, y de no fundar el triunfo de una en la represión de la otra. Sólo entonces, cuando brote *de su humanidad entera* como el efecto unificado de ambos principios, *cuando se le haya convertido en naturaleza*, su carácter (*Denkart*) ético estará a salvo, pues mientras el espíritu ético emplee aún *violencia*, el impulso natural tiene que haberle opuesto aún *fuerza*. El enemigo meramente *derrotado* puede volver a alzarse, pero el *reconciliado* es verdaderamente superado.»

En la filosofía moral kantiana la idea del *deber* está expuesta con una dureza que espanta a todas las Gracias y podría fácilmente tentar a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de una ascética tenebrosa y monacal. Schiller, *Sobre gracia y dignidad*, Sämtliche Werke V, pp. 464-465. Cari Hanses, Múnich 1975. A esta crítica de Schiller, Kant respondió en 1794 con una nota añadida a la segunda edición de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, parte 1.ª. Observación, Ak. Ausg. VI, pp. 23-24; véase su traducción en Alianza pp. 202-203; atención que le agradeció Schiller en carta del 13 de junio de 1794, Kant, Ak. Ausg. XI, pp. 506-507, reconciliándose con él. <<

[124] Según X. Tilliette (*Schelling, Une philosophie en devenir*, I, 222, nota 25), Schelling se refiere aquí al poema de Goethe *Das Göttliche* («Lo divino»):

[…] Denn unfühlend Pues insensible Ist die Natur: es la naturaleza: Es leuchtet die Sonne brilla el sol Über Bös' und Gute, sobre malos y buenos, Und dem Verbrecher y al malhechor Glänzen wie dem Besten brillan como al mejor Der Mond und die Sterne. la luna y las estrellas. […] Nur allein der Mensch Sólo el hombre Vermag das Unmögliche: logra lo imposible: Er unterscheidet, distingue, Wählet und richtet; elige y juzga; Er kann dem Augenblick puede al momento Dauer verleihen. otorgarle duración. […] Er allein darf Sólo a él le está permitido Den Guten lohnen, premiar a los buenos, Den Bösen strafen, castigar a los malos, Heilen und retten, sanar y salvar, Alies Irrende, Schweifende todo lo errante y vagabundo Nützlich verbinden. enlazarlo provechosamente. <<

[125] «Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos.» Evangelio según S. Mateo V, 43-45, del «Sermón de la montaña»; traducción de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruselas 1967, p. 1.310 b. <<

[*] Schulz omite «único». (N. del T.) <<

[126] «Ahora bien, el tipo o forma de la historia es división en lo singular y unidad en el todo […] en la misma historia esta síntesis sólo podría hacerse objetiva *en la totalidad*, o sea, en el tiempo infinito, pero no en un presente», Schelling, *Filosofía del arte*, SW., III, p. 475. <<

[127] Entiéndase, imprevisibilidad en lo singular (individuo libre) pero no en la totalidad (especie). Sobre este aspecto véase el artículo que Schelling publicó en el *Diario filosófico* en 1798, recogido en SW., I, pp. 385-397, particularmente las pp. 390-397, donde se acentúa de tal modo la imprevisibilidad de las acciones libres que se concluye con la imposibilidad de una filosofía de la historia, a pesar de afirmar la congruencia entre la totalidad y el ideal de la especie. <<

[*] En alemán dice *Göttin* (diosa), puesto que el término *Willkür* (albedrio) es femenino. (N. del T.) <<

[128] «Ellos [los minerales, las plantas, los animales, los niños, los pueblos primitivos] *son* lo que nosotros *éramos*; son lo que nosotros *debemos llegar a ser*. Éramos naturaleza como ellos, y nuestra cultura debe conducirnos de nuevo a la naturaleza por el camino de la razón y de la libertad […]. Pero su completud [es decir, su unidad interna, su identidad realizada] no es mérito suyo porque no es obra de su elección […] lo que nos diferencia de ellos es precisamente lo que les falta para la divinidad. Nosotros somos libres, y ellos están en la necesidad; nosotros cambiamos, ellos permanecen lo mismo. Pero sólo cuando ambas cosas se concilien entre sí, cuando la voluntad observe libremente la ley de la necesidad y en cualquier cambio de la fantasía la razón asegure su regla, nacerá lo divino o lo ideal», Schiller, *Sobre poesía ingenua y sentimental*, 1795, Sämtliche Werke V, pp. 695-696. Véase, por ejemplo el opúsculo de Kant *Comienzo verosímil de la historia humana*, 1786, Ak. Ausg. VIII, pp. 107-124. <<

[129] Véase nota 296 de la Introducción. <<

[*] Schelling utiliza dos términos distintos para lo que hemos traducido por «historia»: *Geschichte*, es el conjunto de acontecimientos significativos en el destino de la humanidad. *Historie*, que es la ciencia que trata de estos hechos. Esta distinción que hacemos aquí no puede considerarse con toda rigidez porque, a veces, Schelling alterna los dos significados. Solo indicamos entre corchetes cada vez que el emplea *Historie* y sus derivados. (N. del T.) <<

[130] En *Lecciones sobre el método del estudio académico*, lección 10.ª de 1802 (SW., III, 328-334), Schelling explica «los diferentes puntos de vista desde los cuales puede ser pensada la historia [*Historie*]», p. 329.

El supremo es el religioso, según el cual «toda la historia es comprendida como obra de la Providencia» (p. 329). El «no es esencialmente diferente al filosófico» (p. 329). Es un punto de vista objetivo.

«El punto de vista opuesto al del absoluto es el empírico, que ofrece a su vez dos caras. La de tomar y transmitir sin más lo sucedido, lo cual es asunto del investigador histórico (*Geschichtforschers*), que sólo representa un lado del historiador como tal. La de unir el material empírico según una identidad intelectual (*Verstandes-Identität*), o [sea], la de ordenar [lo] según un fin proyectado por el sujeto y que es, en esta medida, didáctico o político, porque esa [identidad] no puede hallarse en los sucesos en sí mismos por cuanto aparecen empíricamente más bien al azar que de modo armónico. Este modo de proceder en la historia, con un propósito enteramente determinado y no universal, es lo que se llama pragmático, conforme al significado establecido por los antiguos» (pp. 329-330). Así, por ejemplo, Polibio, Tácito, e incluso el plan kantiano de una historia en sentido cosmopolita. Es un punto de vista determinado por el historiador según una necesidad empírica y por tanto es subjetivo e inferior al primero. En él el entendimiento es ilustrado, pero la razón queda insatisfecha por falta de universalidad.

«[…] la verdadera historia [*Historie*] se basa en una síntesis de lo dado y real con lo ideal, pero no por medio de la filosofía, ya que ésta más bien suprime toda realidad y es enteramente ideal, y la historia [*Historie*] debe estar enteramente en esa realidad y ser a la vez ideal. Esto no es posible sino en el arte, el cual deja enteramente ser a lo real, como la escena presenta sucesos o historias reales pero en una perfección y en una unidad que los convierte en expresión de las ideas supremas. […] el punto de vista tercero y absoluto de la historia [*Historie*] es, por consiguiente, el del arte histórico [*historischen*]» (pp. 331-332). El historiador no ha de falsear los materiales de la historia, pero sí darles la unidad de un drama, tragedia o epopeya, «donde, en efecto, la [acción] singular tiene que originarse necesariamente de la precedente y, en definitiva, todo de la primera síntesis, pero la sucesión no ha de ser ella misma empírica sino comprendida desde un orden superior de las cosas. Sólo entonces la historia recibe su culminación para la razón» (p. 332). <<

[*] «Por antonomasia.» (N. del T.) <<

[131] Por eso, al aportar nuevos males se hacen necesarias nuevas soluciones legales, desarrollando con ello el proceso jurídico. Véase, por ejemplo, Kant, *Idea de una historia universal con un fin cosmopolita*, en especial los principios 3.º y 4.º, Ak. Ausg. VIII, pp. 19-22. <<

[132] Ixión es un personaje mitológico, rey de los lapitas, condenado por Júpiter a ser atado a una rueda que giraba sin cesar. *Cfr*. Virgilio, *Eneida* 6, 601; Ovidio, *Metamorfosis* 4, 465. <<

[*] Seguimos la edición de Schulz donde aparece *zu schanden* (frustrarse), mientras que en la de Schröter dice *zu Schanden werden* (producir vergüenza). (N. del T.) <<

[133] «Nuestro mundo es el material hecho sensible de nuestro deber, esto es lo propiamente real en las cosas, la verdadera materia prima de todo fenómeno […]. Nuestro deber es el que se revela en él [en el mundo sensible].

»Ésta es la verdadera fe; este orden moral es lo *divino* que nosotros aceptamos. Ella se construye mediante la acción recta. Ésta es la única confesión de fe posible: realizar alegres y despreocupados lo que el deber manda en cada caso, sin dudas ni sutilezas sobre las consecuencias. Así eso divino se nos hace vivo y real […]. Este orden moral vivo y actuante es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios ni podríamos comprenderlo», Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, 1798, SW., V, pp. 185-186.

«El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de la formación progresiva y el inicio de la historia moderna. Lo que no se relaciona en absoluto con el Reino de Dios es en ella sólo algo secundario.» Fr. Schlegel, Fragmento 222, Kritische Ausgabe II, 201. <<

[134] Esta concepción de la vida humana, que Schelling califica de dramática, en el sentido de teatral, se relaciona con el juego entre libertad y necesidad (᾿Ανάγκη) en la tragedia clásica, donde la peripecia se pone en marcha a causa de un desequilibrio entre estos dos términos. El motor de la acción suele ser siempre un exceso de libertad por parte del hombre (υβρις), que culmina con una victoria de las leyes divinas, por la cual se muestra que las acciones libres estaban incluidas en el plan del destino. <<

[*] Schulz no subraya «en». (N. del T.) <<

[135] «¿Qué es este sujeto que está en todo y en nada permanece? ¿cómo debemos llamarlo? […] ¿Qué significa definir? Según el término: encerrar en límites determinados. Por tanto, solo puede ser definido lo que por naturaleza está encerrado en límites determinados. […] Por eso geometría = ciencia definible. Pero con el sujeto de la filosofía ocurre otra cosa muy diferente. Éste es absolutamente indefinible. En efecto, 1) es nada, no-*algo*, y esto al menos sería una definición negativa; pero tampoco es nada, es decir, es todo. Sólo que no es especialmente algo singular, fijo; es *B, C, D*, etc., sólo en la medida en que cada

uno de estos puntos pertenecen al flujo de un movimiento indivisible. No hay nada que él fuera y no hay nada que él no fuera. Es, en un incontenible movimiento imposible de encerrar en forma alguna, lo incoercible, lo inapresable, lo verdaderamente infinito. Hasta esto ha de elevarse quien quiera dominar una ciencia completamente libre y que se genera a sí misma. Aquí se ha de abandonar todo lo finito, todo lo que aún sea un ente, ha de desaparecer la última dependencia; aquí se trata de abandonar *todo*, no sólo, como se suele decir, mujer e hijo [Mateo, XIX, 29] sino todo lo que sólo *Es*, incluso *Dios*, pues también Dios sólo es, en este punto de vista, un ente. Aquí, donde nombramos por primera vez este concepto (Dios), podemos demostrar con él, como el ejemplo supremo, lo [dicho] anteriormente. En efecto, el sujeto absoluto no *es* no-Dios y, sin embargo, tampoco es Dios. Por tanto, en este sentido, ello está sobre Dios, y si incluso uno de los místicos más admirables de los tiempos pasados [*Angelus Silesius*] se atrevió a hablar de una supradivinidad (*Uebergottheit*), también a nosotros se nos permitirá esto, y lo hacemos notar aquí expresamente para que no se confunda lo absoluto —aquel sujeto absoluto— precisamente con Dios. Pues esta diferencia es muy importante. Por tanto, quien quiera ponerse en el punto inicial de la filosofía verdaderamente libre ha de dejar incluso a Dios. Aquí vale aquello de: quien quiera conservarlo lo perderá, y quien se desprenda de ella lo encontrará [Mateo, X, 39 y XVI, 25; Lucas, IX, 24 y XVII, 33; Juan, XII, 25]. Sólo ha llegado al fundamento de sí mismo y ha conocido toda la profundidad de su vida quien alguna vez ha abandonado todo e incluso ha estado abandonado por todo, al que todo se le hunde y se ha visto solo con el infinito: un gran paso que Platón comparó con la muerte [*Fedón*, 64 a-b y 81 a]. Lo que, según Dante, está escrito en las puertas del infierno debe ser escrito también a la entrada de la filosofía, aunque en otro sentido: "Dejad toda esperanza, vosotros que entráis". El que verdaderamente quiere filosofar, debe renunciar a toda esperanza, a todo deseo, a toda nostalgia, no ha de querer nada, saber nada, sentirse pobre y desnudo, abandonar todo para ganar todo. Difícil en este paso, difícil separarse, por así decir, incluso de la última orilla». Schelling, *Conferencias de Erlagen. Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia*, 1821, SW. V, pp. 9-12. «La ciencia sólo surge originariamente cuando un principio sale del estado originario del no-saber y se hace sapiente, y después de haber recorrido todas las formas, retorna al originario no-saber. Qué sea el principio absoluto, no se puede saber; pasando al saber, deja de ser el principio y por eso ha de progresar hasta que se vuelva a encontrar como principio. El principio, reestablecido como principio que sabe de sí mismo, es el final de todo saber», *Ibíd*., pp. 16-17. <<

[136] X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir* I; p. 225, propone la semejanza del texto con el *Alexis o sobre la edad de oro* de 1787 de Frans Hemsterhuis:

«DIOCLES. Por tanto ¿para ver o sentir lo verdadero, lo bello o lo sublime, no es preciso otra cosa que la aproximación de ideas?

ALEXIS. Lo admito.

D. O somos nosotros quienes las aproximamos o bien es algún otro.

A. Ciertamente.

D. Cuando somos nosotros mismos, hacemos un esfuerzo impreciso que carece por completo de un fin determinado, un esfuerzo cuya naturaleza incluso nos es completamente desconocida y que llamamos entusiasmo; pero la aproximación de varias ideas es, en todo caso, su consecuencia constante, y entonces vemos lo verdadero, lo bello y lo sublime sin trabajo y sin fatiga, ¿verdad?

A. Absolutamente.

D. Pero cuando esta aproximación de ideas se manifiesta sin esfuerzo alguno y vemos lo verdadero, lo bello y lo sublime, e incluso el porvenir, sin la más mínima operación por nuestra parte; ¿no cree Vd. que, entonces, una divinidad interviene[a] y que, no sin razón, lo llamamos inspiración?» (*Oeuvres philosophiques*, Imprimerie de H. J. Jansen, París, 1797, vol. II, p. 160.) <<

[a] [«Una divinidad interviene.» En el texto francés dice: «*une divinité s'en mêle*», frase que Jacobi, en la traducción que ese mismo año realizó del *Alexis*, vertió con el siguiente giro: «*eine Gottheit die Hand im Spiele hat*». Jacobis, Werke, VI, 527, que literalmente significa: «una divinidad tiene en el juego la mano», o sea, una divinidad mete mano en el juego. Ésa es la idea de Schelling.

Nosotros proponemos también la conocida imagen de la «mano invisible» de la teoría liberal clásica: «Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el

de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios». Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, traducción en FCE p. 402.] <<

[137] «En efecto, si hubiéramos realizado toda nuestra tarea y lo absoluto existiese, entonces no habría para cada individuo y para todo el género otra ley que la ley de su *naturaleza* acabada, por tanto toda historia habría terminado» Schelling, SW., I, pp. 396-397.

Sin embargo, dos años después, indudablemente atendiendo a las exigencias del cristianismo, Schelling habla sobre un final de la historia: «Podríamos […] afirmar que hasta el punto situado en una lejanía aún indeterminable, donde el espíritu del mundo haya acabado el gran poema que está pensando (*sinnt*) y la sucesión del mundo moderno se transforme en un *de-una-vez* (*ein Zumal*)…» Schelling, *Filosofía del arte*, SW., III, p. 465. «[…] pues el punto de la historia donde su sucesión se transformará en un de-una-vez parece indeterminablemente alejado», *Ídem*, 469. El punto donde termina el paso de lo finito a lo infinito será un punto de indiferencia, donde la sucesión temporal dará lugar a una simultaneidad, *ibíd*., pp. 476-477. <<

[*] «Miembros dispersos del poeta.» (N. del T.) <<

[138] Schelling nos hace pensar en *El gran teatro del mundo* de Calderón de la Barca, autor cuya importancia, arrinconada por el clasicismo francés, fue rescatada y supervalorada por el grupo romántico de Jena, y sobre todo por los hermanos Schlegel. «Por eso, para su aplicación, Calderón, como la meta suprema de la belleza romántico-lírica y de una fantasía cristianamente transfigurada, está más cerca de nosotros que Shakespeare», Cfr. Schlegel, *Historia de la literatura antigua y moderna*. Lecciones dictadas en Viena el año 1812, Kristische Ausgabe VI, 294. «En tiempos posteriores —escribe Schelling en el año 1802—, una vez eliminado el gusto por la caballería, fueron los españoles los que sobre todo utilizaron las leyendas sagradas para representaciones dramáticas. El punto culmen de esta poesía lo representa el español Calderón de la Barca, del que quizás aún no se ha dicho todo cuando se le iguala con Shakespeare», *Filosofía del arte*, SW., III, p. 459, después lo compara con Sófocles, *ibíd*., p. 463.

En cuanto a la idea de la historia concebida como un drama véase la nota 130. <<

[*] M. Schröter no subraya. (N. del T.) <<

[139] Nos topamos aquí con la profunda admiración que tanto Schelling como los románticos en general sentían por el mundo clásico, al que conocían, a

diferencia de sus antecesores, gracias a un contacto directo con las fuentes. Esta admiración por el hombre antiguo, sobre todo el griego, como prototipo del «hombre bello», de la armonía, de la *kalokagathía*, comienza ya en la Ilustración con Christoph Wieland (1733-1813) y especialmente con Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) y su libro *Pensamientos sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura* (1755).

La primera etapa de la historia a la que aquí se hace referencia pone fin a la época griega de mayor esplendor y grandeza, un período heroico, puesto al margen de los cánones históricos y definido según el arquetipo de la Edad de Oro, que aparece tanto en Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 109-201) y en Platón (*República*, 546a-565a; *El político* 269b-271c). La diferencia entre éstos y Schelling es que para ellos la historia es cíclica y, dentro de cada ciclo, degenerativa, mientras que para nuestro filósofo la idea de retorno al origen no implica ciclicidad, pues se trata de una vuelta mediada y enriquecida por sus etapas intermedias. <<

[*] Desde aquí en adelante hay escritas en un ejemplar manejado por el autor adiciones suyas, que a veces son correcciones, y que se transcriben en las notas siguientes (algunas también en el texto entre \'7b\'7d):

Es decir: (a) (b) (c) (d) <<

[a] «El postulado absoluto de todo actuar es una originaria…» <<

[b] «Lo libre.» <<

[c] El paréntesis está tachado en el ejemplar manejado por el autor. <<

[d] «Ser mostrada más allá del actuar libre, más allá del punto donde lo no consciente se me opone como objetivo.» <<

[e] «Y la naturaleza, en la medida en que es esto, es para nosotros la primera respuesta a la cuestión: cómo o por medio de qué puede objetivársenos otra vez aquella armonía absoluta entre la necesidad y la libertad, postulada como posibilidad del actuar.» <<

[a] «Por una única armonía absoluta que se ha dividido en actividad consciente y no consciente con motivo del aparecer.» <<

[b] «La prueba especulativa y originaria.» <<

[*] En el ejemplar mencionado, Schelling añade aquí [*Hervorbringung*], sinónimo de *Produktion* (producción). (N. del T.) <<

[c] «En efecto, en éstos la naturaleza es presentada como teleológica en el sentido de que se saca a la luz la intención de la producción. Pero lo peculiar es que justamente allí donde no hay ninguna intención, ningún fin, aparece la suprema finalidad.» <<

[140] *Crítica de la facultad de juzgar*, § 42, B 170, Ak. Ausg. V. p. 301. <<

[d] «En lo singular o en la totalidad de la naturaleza, que es un ser absolutamente orgánico.» <<

[141] «Hilozoísmo» es un término de raíz griega, compuesto por ὑλη (= materia) y ζωη (=vida), y designa la concepción según la cual la materia, de una u otra forma, tiene en sí un principio de vida, es de por sí animada. Así pensaron muchos presocráticos y estoicos, y en tiempos modernos, por ejemplo, Giordano Bruno. «Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses», Aristóteles, *Acerca del alma* I 5, 411a; trad. en Gredos, p. 163. <<

[142] Cfr. el discurso pronunciado en 1807 Sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza, SW., III, (Ergänzungsbände) pp. 401 ss. <<

[e] «Lo en sí, la esencia del alma.» <<

[f] «De la autointuición en el actuar *libre*». <<

[g] «Un gesto (*zug*) confuso.»[143] <<

[143] «Por tanto, en toda organización hay algo *simbólico* y cada planta es, por así decirlo, el *gesto* (*zug*) *confuso del alma», Tratados para el esclarecimiento de la Doctrina de la Ciencia*, SW., I. p. 310. *Cfr*., Jahnig, Dieter: *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen, 1969, 2 vols. I, p. 106, donde se relaciona esta imagen con la elegía de Goethe sobre la *Metamorfosis de las plantas*. <<

[144] Dada la unidad de naturaleza y Yo, sólo conociéndose conoceremos la realidad del mundo. «Para el mundo buscamos el *esbozo* —decía Novalis—; este esbozo somos nosotros mismos», HKA. II, p. 541; y también: «nosotros entenderemos el mundo cuando nos entendamos a nosotros mismos, porque somos, nosotros y él, *mitades* integrantes», HKA. II, p. 548. De ahí la importancia de la inscripción que presidía el templo de Apolo en Delfos: «Conócete a ti mismo». <<

[a] «Lo que para el actuar libre se halla en un progreso infinito, en la producción actual debe ser *presente*, debe llegar a ser real, objetivo, en algo finito.» <<

[b] «Allí, la actividad libre ha pasado por completo a lo objetivo, a lo necesario. La producción, pues, es libre al comienzo, el producto, por el contrario, aparece como identidad absoluta de la actividad libre con la necesaria.» <<

[c] El último pasaje: «Si se alcanza este punto…» está tachado en el ejemplar del autor. <<

[d] «En efecto, ella misma (la inteligencia) es lo productor; pero al mismo tiempo esta identidad se ha desprendido de ella enteramente: se le ha hecho totalmente objetiva, esto es, *ella se ha* objetivado por completo *a sí misma*». <<

[*] El término *Befriedigung* recoge en su raíz el semantema —*fried*— que significa paz. Por tanto, la satisfacción que produce la obra de arte ha de interpretarse como un estado de sosiego y tranquilidad espiritual, a los que accede al sentir concluida la lucha interior del hombre: el desgarramiento que preside toda conciencia. (N. del T.). <<

[e] «La mismidad originaria (*Urselbst*).» <<

[145] Con el advenimiento de la filosofía de la identidad el concepto de *genio* quedará también modificado, pues será lo divino que habita en el hombre. *Cfr.*, *Filosofía del arte*, 1804, SW., III, p. 480. <<

[f] «Producto del genio.» <<

[g] «Lo verdaderamente en sí.» <<

[h] En el ejemplar del autor: «sino que [la] atribuye a un don espontáneo de su naturaleza, por tanto a una coincidencia de la actividad no consciente con la consciente». <<

[*] «Estar abierto a Dios.» (N. del T.) <<

[i] «Desde el punto de vista de la simple reflexión.» <<

[*] Schulz omite «y». (N. del T.) <<

[j] «Ninguno tiene primacía sobre el otro. Precisamente sólo la indiferencia de ambos (del arte y de la poesía) se refleja en la obra de arte.» <<

[146] La mitología como materia del arte es abordada por Schelling en 1802 en su *Filosofía del arte*, SW., III, pp. 408-477, donde se afirma: «[…] que la mitología griega es el prototipo supremo del mundo poético» (p. 412). «La mitología realista [a semejanza de la naturaleza] alcanzó su apogeo en la griega, la idealista [dominada por el espíritu] fue vertiéndose a lo largo del tiempo en el cristianismo» (p. 444). <<

[147] El tratamiento que Schelling hace de la distinción belleza-sublimidad es bien distinto del de Kant, pues el concepto de belleza está montado sobre el concepto kantiano de sublime. En la *Filosofía del arte* insistirá en que sólo se trata de una diferencia de grado, no cualitativa. *Cfr., op. cit*. pp. 481 ss. y especialmente la 489. <<

[k] En lugar del último pasaje en el ejemplar del autor [aparece]:

«En efecto, aunque hay obras de arte sublimes y la sublimidad suele contraponerse a la belleza, no hay una oposición verdadera [y] objetiva entre belleza y sublimidad; lo verdadera y absolutamente bello es siempre sublime, lo sublime (cuando lo es verdaderamente) es también bello.» <<

[*] Schulz subraya también «belleza». (N. del T.) <<

[148] Véase nota 108. <<

[l] «(Tránsito absoluto a lo objetivo.)» <<

[149] Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 2, Ak. Ausg. V, p. 204, «La satisfacción que determina el juicio de gusto es totalmente desinteresada». <<

[*] El término *Heiligkeit* (santidad) tiene como raiz *heil* (sano, intacto, entero) y permite recoger muy bien la idea de que el arte cura el desgarramiento interior. (N. del T.) <<

[m] «Remolachas forrajeras.» <<

[150] Sobre la crítica al utilitarismo: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 1803, SW., III, pp. 229-374. <<

[151] Idéntica idea y ejemplo aparecen en el § 47 de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant: «Pero cuando uno, sin limitarse a recoger lo que otros han hecho,

piensa o poetiza por sí mismo, e incluso inventa (*erfinden*) algo en el arte y la ciencia, no por eso hay motivo suficiente para denominar genio a semejante cabeza […], porque aquello hubiera podido ser aprendido, por tanto, encontrarse en el camino natural de la investigación y la reflexión según reglas, no pudiendo ser específicamente distinguido de lo que puede alcanzarse por el esfuerzo mediante la imitación. Así, puede aprenderse todo lo que Newton ha expuesto en su obra inmortal de los Principios de la naturaleza, por muy grande que fuera la cabeza requerida para encontrarlos (*erfinden*), pero no se puede aprender a poetizar con ingenio por muy detallados que sean los preceptos de la poética y excelentes los modelos de la misma».

Tanto Kant como Schelling utilizan la palabra *Erfindung* (invención) para referirse a lo que nosotros habitualmente tildaríamos de descubrimiento. Esto se debe con probabilidad a que de esta manera se enfatiza más la *actividad* realizada por el intelecto. <<

[152] «El genio se distingue de todo lo que es talento porque éste tiene una necesidad meramente empírica, que incluso [es] casualidad, [y] aquél tiene necesidad absoluta», *Filosofía del arte*, SW., III, p. 480. <<

[*] En la edición de Schulz se añade a este título: «Nota general a todo el sistema». (N. del T.) <<

[n] «Toda la filosofía parte y debe partir de un principio que al ser el principio absoluto es a la vez lo totalmente idéntico. Algo absolutamente simple, idéntico, no se puede entender o comunicar por descripción ni menos por conceptos. Sólo puede ser intuido. Semejante intuición es el órgano de toda la filosofía. Pero esta intuición, que no es sensible sino intelectual, que no tiene por objeto lo objetivo o lo subjetivo sino lo absolutamente idéntico, en sí ni subjetivo ni objetivo, sólo es una intuición interna que no puede a su vez objetivarse para sí misma: puede objetivarse sólo mediante una segunda intuición. Esta segunda intuición es la estética.» (Así dice el último pasaje según el ejemplar del autor.) <<

[ñ] «La filosofía hace nacer toda producción de la intuición a partir de una separación de actividades antes no opuestas.» <<

[o] Las últimas palabras, «y… por completo» están tachadas en el ejemplar utilizado por el autor. <<

[p] En lugar del último período, en el ejemplar del autor se dice: «Esa facultad productiva por la que surge el objeto es la misma a partir de la cual también el arte hace nacer su objeto, sólo que esa actividad es allí *enturbiada* —

limitada—, aquí pura e ilimitada. La facultad poética, intuida en su primera potencia, es primera facultad productiva del alma expresándose en cosas finitas y reales, y a la inversa…». <<

[153] En estos párrafos se adelanta la teoría del mundo del arte como mundo de las ideas que será ampliamente desarrollada en *Filosofía del arte*, SW., III, pp. 410 y ss. <<

[q] «Intelectual» (corrección). <<

[154]

Wünschelrute Varita mágica Schläft ein Lied in alien Dingen Duerme una canción en todas las cosas Die da träumen fort und fort, que suenan y soñando siguen, Und die Welt hebt an zu singen, y el mundo comienza a cantar Triffst da nur das Zauberwort. en cuanto tú das con la palabra mágica. De Joseph von Eichendorff (1788-857), publicada en *Deutscher Musenalmanach*, 1838. <<

[155] Esta declaración de principios es un anticipo del segundo capítulo de la *Filosofía del arte* en el que Schelling mostrará que la materia del arte es la mitología. <<

[r] «Una explicación más amplia de esta idea está contenida en un tratado, *sobre mitología* compuesto ya desde hace varios años, [y] que aparecerá en breve.» (Nota del original.)[156] <<

[156] Esta promesa de Schelling no se cumplirá con la premura prevista. En 1815 aparecerá *Las divinidades de Samotracia*, SW., IV, una obra en la que se introduce por primera vez en el asunto. Su gran tratado sobre el tema de la mitología, anunciado como de inminente publicación a Creuzer en 1821 y a Cousin en 1826, sólo fue editado póstumamente bajo los siguientes títulos: *Introducción histórico-crítica a la filosofía de la mitología*, 1842, SW., VI; y *Filosofía de la mitología*, 1842, 1.er libro, SW., VI; 2.º libro, SW., V de los «Ergänzungsbände». <<

[*] Es decir, el Yo. (N. del T.) <<

[157] Se retoma aquí la idea schilleriana de la recuperación de la integridad humana a través del arte. <<

[*] Con primacía sobre la naturaleza. (N. del T.) <<